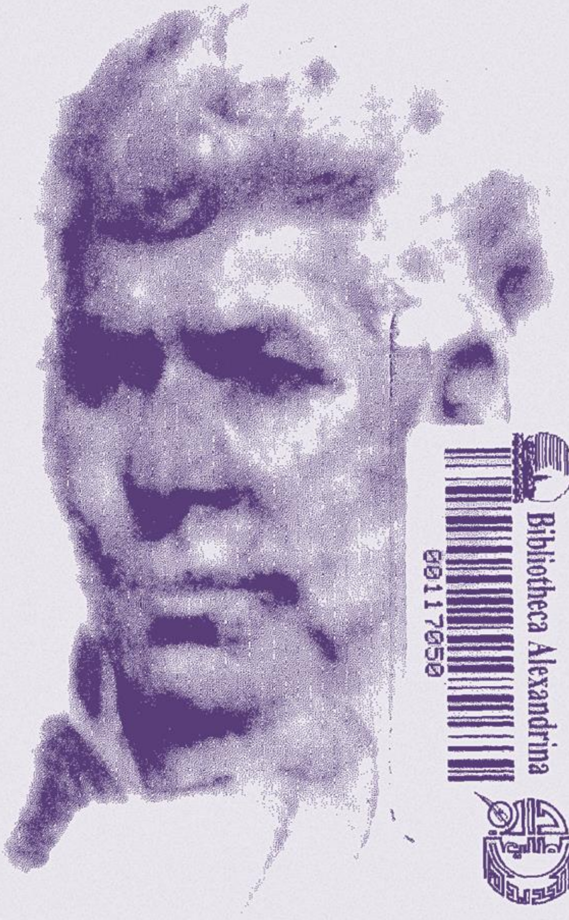
هادي العلوي

حوار الحاضر و المستقبل

آخر حوار مع المفكر هادي العلوي



Bibliotheca Alexandrina
00117050

إعداد
خالد سليمان
حيدر جواد

هادي العلوي في سطور

ولد في بغداد عام ١٩٣٢ وتلقى معارفه الأولى على يد جده السيد سلمان ومكتبته الغنية في مجال التراث والفقه واللغة والتاريخ . وحفظ القرآن ونهج البلاغة كما حفظ الكثير من الشعر العربي .

أنهى دراسته الثانوية عام ١٩٥٠ وتخرج في كلية التجارة والاقتصاد بتفوق عام ١٩٤٥ . وتفادى مصافحة الملك حين توزيع الشهادات على المتفوقين .

شرع في دراسته الأكاديمية والتراثية في وقت واحد وسعى أن يكون اطلاعه على ثمار الحضارة الإسلامية والعربية اطلاعا شاملا.

منذ بداية الخمسينات ساهم في الحركة الوطنية العراقية وتحول في وقت مبكر إلى المنهج الماركسي وأقام صلات وثيقة مع الحركة الشيوعية ، وخرج من العراق قسرا في عام ١٩٧٦ وتنقل بين الصين ولندن وبيروت ودمشق التي توفي فيها يوم ٢٦ - ٩ -١٩٩٨

قرن عمله بفكره ، وأسس في مؤلفاته للنهضة العلمية الحديثة عند العرب والمسلمين واعتبر أن عصر النهضة العربية الأولى يبدأ بالشيرازي وليس بحملة نابليون كما هو شائع .

تفرد هادي العلوي بين المثقفين العرب المعاصرين بشرقانية فكره ومعرفته المتصلة بالحضارة الاسلامية والصينية ، واطلاعه على اللغات اللاتينية والعبرية والآرامية والصينية ، وسعى إلى التجرد الكامل واللاتشخص واللامحدودية عند المثقف ليحقق مصطلحه (المثقف الكوني) .

هادي العلوي

حوار الحاضر والمستقبل

هادي العلوي

حوار الحاضر والمستقبل

حـوار

خالد سليمان - حيدر جواد

عنوان الكتاب: هادي العلوي حوار الحاضر والمستقبل

حـــــــوار: خالد سليمان ـ حيدر جواد

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى ـــ 1999

دار الطليعة الجديدة

سوريا ـــ دمشق ـــ ص.ب 34494

تليفاكس: 2775872

لا يجوز نقل، أو اقتباس، أو ترجمة، أي جزء من هذا الكتاب، بأية وسيلة كانت، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

اخراج. هالة فطوم

صمم الغلاف: جمال سعيد

لوحة الغلاف للفنان الصيني: زهاو مينغ

الإهداء

إلى نبيهة «هيلين البغدادية» التي لم ولن تتماهى إلا مع إنسانية زوجها وصديقها القديس «هادي العلوي البغدادي». مرتقى الحضارتين..

الصلاة اليومية إلى روح الكون

سلام عليك أيتها الروح السارية في وجودي

أيتها النار الأبدية التي تتوقد في صدري فتحميه من برد النسيان.

سلام عليك أيتها الحروف العاليات.

ها أنا ذا أبدأ يوماً جديداً من صراعي ضد الأغيار الأربعة

مستعيذاً بك من الخساسات الثلاثة

ومستمداً منك القدرة على الاقتحام

يا معيني على البلوى

أعني على التأويب في ديار الهم والغربة

* الختام بركعة كونفوشية

«سليل الحضارتين»

- الأغيار الأربعة: الحكام، المثقفون، الرأسمالية، الاستعمار.

- الخساسات الثلاثة: السلطة، المال، الجنس.

المقدمة

إضاءات من فكر هادي العلوي

عندما تحاور مفكراً وباحثاً مثل «هادي العلوي» من الضروري أن تتطرق إلى قضايا وإشكاليات أكثر جدية في حياتنا الثقافية والفكرية المتعلقة بالتأريخ والتراث واللغة والفكر.. الخ. وأن تكون على اطلاع واسع حول منهجه الفكري المتشعب والجانح من مركسة الإسلام إلى أسلمة الماركسية ودراساته المتجددة دائماً في التراث وقراءته للشخصية الشرقية في مستوياتها المتعددة/ المتشابكة. ولا ننسى مشروعه اللغوي الذي يحوي كل المجالات الحياتية في عشرة قواميس. صدر منها حتى الآن قاموسان: قاموس الإنسان والمجتمع وقاموس الدولة والاقتصاد، والثالث تحت الطبع وهو خاص بالعلوم والصناعات.

هادي العلوي مثقف ذو طراز خاص في أصالته وإنسانيته الشفافة، التي يفضل هو أن يسميها إنسانية مقاتلة، ينتمي إلى الجنوبيين «فقراء العالم» الذين يقطنون في الأطراف، ويعيش حالة احتراب فكري وحضاري دائمين مع المركزية الغربية وتوابعها الآسيوية والشرقية.

* * *

هادي العلوي صوفيّ النزعة والسلوك وله إسهاماته لاستنطاق تراث الصوفية الشرقية في جانبها المشاعي خصوصاً. وهذا ما يدفعه إلى مقاربة

آليات إنتاج الثقافة الشرقية و«خَلْقَنَتِها» بهدف إخراجها من دوائر الأنثروبولوجيا الغربية إلى النور والممارسة وإعادة اعتبار لموقعها التأريخي في تطور الحضارة البشرية. إن هذه الرؤية تشكل إحدى الركائز الأساسية في مؤلفات هادي العلوي وتناوله للتأريخ والتراث. وهو في هذا السياق لا يُمجّد الشرق ولا يحافظ على تابوهاته الدينية والأسطورية، بل يؤولها ويبحث فيها عن مصائر الإنسان من خلال منظوماته العلائقية وبيئاته المختلفة.

تأريخ الإسلام مثلاً نراه عنده عبارة عن نظام تتميمي تعاقبي لمراحله السابقة وله ديناميكيته الداخلية، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً، وليس هناك قطيعة معرفية لاهوتية بين الجاهلية وعصر الإسلام، بل كان هناك معرفة تغييرية أدت إلى تغيير آلية العلاقات ومؤسساتها المنغلقة بتحويلها إلى نظام شمولي جديد على المستويين الإيديولوجي والسلطوي.

في مقدمته لكتابه «فصول من تأريخ الإسلام السياسي» يقول هادي العلوي: «وما يعنيني أولاً وأخيراً من هذه الفصول إنما هو الكشف عن مآثر تاريخنا وخطاياه دون انحياز أو مستبقات عقائدية، مع الاستعداد دوماً لتقبل التفكير في الأضداد والنقائض في أي مسألة يختلفون عليها.

إن العقيدة هي شر ما يملكه أهل العلم وهي الرقيب الداخلي الذي لا يقل سوءاً عن الرقيب الرسمي، والمسؤولة عن تكوين الوجدان القمعي للأفراد ومصادرة حرية الضمير. وهي إذا كانت مفيدة لتحريك الجمهور في منعطف تأريخي معين يجب أن يبقى في منأى عن العقل الباحث لئلا تكون كما يقول «الغزالي» حجاباً يمنع من النظر إلى حقائق الأشياء». وهو بهذا يبتعد كلياً عن العقيدة ويعتبرها ركيزة أساسية في نشأة الوجدان القمعي الجماعي في الحضارات اليَهْمَسْلامية، لأنها تُمَعْنن التأريخ دون النظر لحركته ومكوناته العلائقية.

* * *

يتميز «العلوي» في مشروعه الفكري، بحفرياتيّة سردية في تعامله مع حَقْلَي التأريخ والتراث، يعيد مصادرهما المتعددة والمتنوعة إلى ذهن القارئ

ويدرسهما في مستوياتهما «الخَلْق» ية أولاً ثم الشخصانية والجغرافية والزمانية وعندما يبحث ويدرس في التأريخ «الخَلْق» فإنه يدرس أسالبيه الحياتية وجذوره الثقافية/ الحضارية، ثم علاقته باللاهوت والسلطة. وهذا لا يعني تهميشه لدور الفرد في حياة المجتمعات، بل يرى في ظهور الفرد وقيامه بدور تأريخي حاجة من حاجات «الخلق»، فظهور «المسيح» مثلاً، كمبشر للعدالة والمساواة، كان رد فعل تأريخي ضد الرومان واليهود واستغلالهم للخَلْق.

ويرى أن الثورة المسيحية جاءت كحركة اجتماعية يقودها المسبح لمواجهة الوضعين اليهودي والروماني. واخترقت هذه الحركة الناموس اليهودي المُشرع حول الدين والدنيا. إذ ألغت شعائر السبت وأجازت العمل فيه وجعلت الطقوسات الدينية تابعة للفرائض الاجتماعية وأعطتها المرتبة الثانية من الاهتمام، بالإضافة إلى إلغائها للطلاق والزواج الضرائري. أما في يخص الوضع الروماني، فقد وقفت هذه الحركة الاجتماعية لصد السنن والقوانين الرومانية في تجارة العبيد

يؤكد هادي العلوي بأن تراث المسيحية بمكوناته المشاعية والإنسانية لا يتصل بالحضارة الغربية، بل هو تراث شرقي يتصل بالمسيح الذي هو متصوف اجتماعي قبل أن يكون مبشراً بالمسيحية كدين. والعلوي بهذا المعنى يدرس مسيرة المسيح كمسيرة تثريخية اجتماعية ترتبط بأوضاع «الخلق» الطبقية والمعيشية وإشكاليات الحياة على الأرض لا في السماء.

«إن قدمت قربانك إلى المذبح وهناك تذكرت أن لأخيك شيئاً عليك، فاترك هناك قربانك قدام المذبح واذهب أولاً اصطلح مع أخيك، وحينئذ تعال وقدم قربانك» ـ إنجيل مَتى ـ يدلنا هذا النص، والذي أدرجه العلامة كوثيقة في دراسته المعنونة: «اغتراب المسيح في الغرب ومسالك عودته إلى رعاياه» في كتابه «محطات في التأريخ والتراث» على التصاق المسيح بمعضلات الإنسان المتبدية مع منظومة «الخلق» أو مع أخيه الإنسان على الأرض، ويشكل هذا النص تشابهاً كينونياً بين ما هو المحايث وما هو المتسامي أو كما يصفه «العلوي» تأله الإنسان وتأنسن الإله.

وتمثل هذه النظرة «المسيح»ية ولادة حقيقية للمعرفة الربوبية وإلغاء الوسائط بين الإله والإنسان.

* * *

كان العلوي يعيش حالة التروحن مع كل ما يفكر به من تراث التصوف، وتغمره السعادة عندما تسيطر على روحه الحكمة الشرقية النابعة من تذاهن اجتماعي وهي «أي الحكمة» تشكل فعل المواجهة لسلطات الدولة والدين والمال. وهذا المقام عند العلامة ينوجد في تأملات الحكيم الروحاني والعارف، وهو في الأصل شرقي، ويسميه «المثقف الكوني»، المثقف الذي «يتعالى على اللذائذ فلا يأخذ من مطالب الحياة غير ما يفرضه دوامها. يأكل عن حاجة وينام غلبة، لا يملك شيئاً لئلا يملكه شيء وهو كبير لا صغير، قوي لا ضعيف، حاكم لا محكوم».

ونستدرك من خلال سيرته أن نزعة التصوف استوطنته منذ باكورة حياته الفكرية واستوطنها هو أيضاً ليؤنسن الإله في ذاته المغتربة عن هذا العالم، فكان يرى العالم واسعاً جداً للأغنياء ورجالات الدولة والدين، لكنه ضيق بأضعاف وسعه للفقراء والمظلومين والجياع، لهذا اختار طريقة للنضال والصد إزاء هذه الحضارة العدوانية للبشرية، ما كان لأحد أن يسلكها دون أن يتخلى عن اللذائذية والـ«أنا»نية للنزوع نحو أعماق الإنسان المتأله الذي لا يحتويه شيء إلا التحلي والعرفان والسريان الإلهنساني في وحدة كينونية ويوازي هذا النهج العرفاني لدى العلامة حياته العملية بحيث يتعذر الفصل بينهما، لأن المعرفة والزهد عنده لا ينتميان إلا للخلْق. وليس هناك عارف ومتصوف إلا حين يمنح حياته للذين لا يملكون شيئاً سوى الفقر والحرمان. أما فيما يخص «مثلث السلطات» فلا مكان لهم في دائرة مقام العارف. ونرى في مواقف «العلوي» في هذا المجال ما يتطابق مع مواقف أهل الحق في الإسلام ومع التاويين والمسيح بطرده للأغنياء والسلاطين من مملكته. ويتأتى ذلك من خلال التماهي مع روح الخالق ثم النزول إلى مرتبة الخلق وإخراجهم إلى النور، (لأن الله خلق نوراً ثم خلق

نفسه من ذلك النور). (مدارات صوفية ـ ص 27). ومن حق الخلق الحضور في هذا النور. (وقد وضع الأغنياء في خانة الأغيار الذين تجب مقاطعتهم وعدم التعامل معهم. فلا يصح للصوفي أن يصادق غنياً. وفي هذا تطبيق لحكم المسيح بإخراج الأغنياء من ملكوت الله). (مدارات صوفية ـ ص 36).

«إن مرور جمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غني إلى ملكوت الله» (إنجيل متى 30: 34) ويقول التاويون بصدد موقفهم من الدولة التي تملك المال والسلطة:

«وهكذا عند تتويج الإمبراطور

أو تنصيب الوزراء الثلاثة

لا تبعث هدية من اليشب

أو فصبلاً من أربعة خيول

بل الزم مكانك وأظهر التاو»

وكما يقول العلوي فصراع التاويين كان موجَّهاً ضد الدولة والمال، لأن الصراع حول الدين لا وجود له في الفكر الصيني، فالصين لم تعرف الأديان إلا عند أقلياتها القبلية أو الأثنية. والتاو عندهم هو الحق الذي المتصوفة يتمسكون به لصد الدولة والمال.

* * *

(«الحق» أو «التاو» هو المطلق الذي يقوم عليه الوجود من جهة ديمومته واتساقه لا من جهة مخلوقيته. ونجد فيه من ثم لوناً من الألوهية المتماهية مع الوجود، غير المتعالية عليه، هي تلك التي تعرضها علينا نظرية وحدة الوجود المشتركة بين التاويين والصوفيين. وفي وحدة الوجود التاوية والصوفية معاً تتوحد الألوهية مع البشرية في سيرورة متبادلة. ولكلا الوجهين معنى يتعين في سيرورة التبادل يعيد تكييف جوهره الذاتي باتجاه الآخر، يتجاوز الإنسان جزئيته المانعة من ترقيه ويتخلى الإله عن عرشيته

ليصبح جزءاً من روح الكون يتشكل فيه العمق الكلـي للإنسـان المتألـه»[*]. وهو بهذا القول يتجاوز حدود التصوف الفرداني ليصل إلى عمـق التجليـات الحضارية المشتركة بين حضارتي الصين والإسلام، لأن المتصوف أو التـاوي «المثقف الكونـي» عنـد العلـوي يعـني التجـرد الكـامل، اللاتشـخص، اللامحدود، اللاتناهي، الوحدة المطلقة، لا يتجلى فيه الحـق ولا يصـل إلى التماهي مع روح الكون إذا لم يتم الإلغـاء للمسـافات الشاسـعة بـين الخلـق والخالق والتوحد معهما، أي أن هناك نوعـين مـن التمـاهي والتجلـي عنـد المتصوف، مع الكلي «الباري»، ومع الجزئي «الخلـق» ثـم دمجـهمـا في روح واحدة.

إذا تمعنّا في هذا المقام الرؤيوي للعالم، وقاربناه مقاربة تأويلية مع مجمل ما كتبه حول الشرقانية وليس «الشرقنـ»ية، تظهر لنا رؤية كونية انتقادية، تتجاوز ثنائية المركز/اللامركـز بـين الإلـه والخلـق، الدولـة والخلـق، المـال والخلق، وتمنح الثاني حريتـه في التفكير والتمنطـق والـتروحن دون التقيـد بوسائط الدين. وتنزل الثلاث الأوائل إلى فضـاء هـذه الحريـة أيضـاً لتمـتزج روح الإنسان مع الباري من أجل الإنسان الكامل. وكما قلت في البداية فـإن «العلوي» ما كان يمجد الشرق ولا يحافظ على تابوهاته الدينيـة والسـلطوية والأسطورية، بـل كـان ينتقدهـا ويبحـث عـن رموزهـا في «لاحريـة» الديـن والدولة والمال وفي فرضها على الخلق. وكان يرى بأن مركزية الدولة في إدارة شؤون الاقتصـاد والتجـارة وقضايـا اجتماعيـة أخـرى بالإضافـة إلى العقيـدة الدينية تشكلان «العلة» الرئيسية في تنـامي الحضـارة الإسـلامية، وسـيطرة روح الدروشة عليها.

من هنـا يدعـو هـذا المفكـر اللامـع إلى قـراءة متشـعبة لـتراث الحضـارة الشرقية واستنطاق مكنوناتها الإنسانية من الحرية والرقـي، منتهجـاً سـلك التصوف والعرفان. وهو في هذا المجال يدحض المنطلقـات الـتي تقـول بـأن الصوفية هي تجربة فردانية خالصة في التـأمل وفي الروحانيـات بعيـداً عـن

---

[*] موجز عن زندقة الإسلامية ــ النهج، عدد 11، 1997.

حياة الخلق. ويرى بأن الصوفية بتياريها الاجتماعي والمعرفي وقبلها التاوية و«المسيح»ية هي دعوة للحرية وكونية الإنسان دون أن يملكه شيء مع الصد لمركزية الدولة وجبروتيتها في إدارة شؤون الخلق. ويتبدي هذا الصراع مع الدولة في التصوف الاجتماعي «الحلاج نموذجاً» لا في التصوف المعرفي. أما في التاوية فهناك موقف واحد: «حين تواجه الإمبراطورية بالتاو تكون قادراً على تحديها ولا تقدر هي أن تفعل شيئاً» ويذكر العلامة أن الحرية هي مقام العارف كما قال الجنيد البغدادي، وهي الغاية العليا من التسلك في السلك. والخروج من الدين المأسس في فكر «العلوي» يتلازم مع تكوينات المثقف الكوني ذو الهوية (المعارض)ية أي اللقاحية كما يسميها لمواجهة التشخص، المحدودية، التناهي. واختصار الطريق للوصول إلى الله ــ الحق ــ وصفة (المعارض)ـية هذه تشكل فضاء واسعاً من التصوف الاجتماعي بنزول أصحابه إلى أرض الفقراء والوقوف فيها ضد مركزية الدولة والدين ونهبها لحقوق الناس.

* * *

كان العلوي يعيش في اللامكان، لأن أرضه التي ولد فيها قد سرقت منه، وهو في بداية تسلكه لسلك المتصوفة، والمتصوفة رغم شوقهم الدائم للتجوال والاغتراب والانتقال بين الأمكنة المتباينة، ينتمون إلى الكوخ أو الغرفة التي ولدوا فيها إلى حد التماهي معها. والـ«العلوي» حين تخرج في كلية التجارة والاقتصاد عام 1954 بتفوق، وهو في نهاية العقد الثاني من عمره، «تفادى مصافحة الملك حين وزع الشهادات على المتفوقين، ولم يبال أن الحفل كان مراقباً ومرصوداً بالكاميرات»، لأنه كان يرى أن الملك لا يحب الأرض والخلق، بل يسلبهما ولا يعرف كيف تُحرث الأرض ويمتزج فيها عرق الفلاحين. لهذا تفاداه حقاً.

وكان يرى بينه وبين «سيلث»(*) الزعيم الهندي الأحمر مسافة قريبة، ولا يبعدهما عن بعضهما إلا الأزمنة ــ رياضياً ــ. يقول سيلث في خطبته

(*) الثقافة الجديدة، عدد 268، 1996

التي ألقاها أمام زعماء قبائل الهنود الحمر، حين عرضت عليهم حكومة الرئيس الأمريكي الرابع عشر «فرانكلين بيرس» بيع أراضيهم عام 1855.

«كيف يمكن شراء السماء أو بيعها أو شراء وبيع دفء الأرض، لا نستطيع تصور أمر كهذا، فإذا كنا لا نملك نقاء الهواء وتألق المياه فكيف يمكنكم شراءهما منا». ويتابع قائلاً: «نحن جزء من الأرض وهي جزء منا، الزهور العطرة إخوتنا، الأيّل والحصان والنسر الكبير إخوتنا. لو هلكت كل الحيوانات لمات الإنسان من وحشة الروح، إن ما يصيب الحيوانات سرعان ما يصيب الإنسان. الأشياء كلها تترابط فيما بينها. ما يلمّ بالأرض يلمّ بأبناء الأرض أيضاً» أما العلوي فيقول في نص له بعنوان «طيف فرات»(*):

«سيمازج الرماد ماء الفرات فينقله إلى بستان نخيل ليضيف إليه نخلة فاردة تستمد حياتها من حريق الروح الكونية التي سرت فيَّ حين مرّ عليّ ذلك الطيف المتجرد من جسده وأخذ بيدي وسيّرني في بساتين النخيل وقال لي. لا تخرج منها ثم ودعني وعاد. وأنا لم أخرج منها إلا مراغماً وسأعود إليها حين يؤذن لي

سفري كان مراغمة في تخوم الأرض وفجاجها البعيدة أجريته على وفق العادة التي قررها سيدي إبراهيم الخواص يوم قال لي: لا تمكث في البلد الواحد أكثر من أربعين يوماً. لكن الأرض جعلت تضيق وتضيق، فمنعتني من الامتثال لوصية نبي الغربة. لا يعني هذا أني أردت الخلاف عليه، كيف أخالفهم وأنا لم أبلغ بعد طور الفطام، إلا أنها الأرض هي التي اختلفت وجبابرة وقتنا ليسوا كجبابرة زمانهم، هؤلاء أدهى وأخبث وأبعد كثيراً عن نبض البشرية ولديهم من الوسائل ما لم يكن لأولئك»

هذا الانتماء للأرض والتدفق فيها في حالة الاغتراب عنها، يشكل لا مكانية مطلقة، يبني فيها الإنسان أوطاناً مشابهة للوطن الأول من خلال كلمات وذاكرة وصور كامنة في اللاشعور. وهو في هذه الحالة لا يمكنه الاستقرار في مكان واحد، ويبحث عن رموز وإشارات توصله إلى المرام

(*) الثقافة الجديدة ــ 1996

و«معذبو الأرض الخليقة» تلك الأرض التي امتلكته حد مرارة ماء النخلة وهؤلاء المعذبون الذين امتلكهم هو بدوره، حد التوحد مع أنفاسهم وكلماتهم وأشياء أخرى تتعلق بخفايا حياتهم، لا يدركها إلا عارف الحق. لماذا اختلفت الأرض، هل اختلفت طوبوغرافياً أم تقلصت أم توسعت أم ماذا؟ اختلفت لأنها أظهرت له بمعاني حياتية وجمالية ولغوية يلتصق بها الخلق، من حيت مياهها وشمسها ونباتاتها، نهاراتها ولياليها، وهذه الحياة في الأرض، الولادة التي يراها «العلوي» بأنها سرمدية، لها لغتها الخاصة بها، لا يعرفها أصحاب السلطات الثلاث، وهذا المكان عندهم لا يتصل إلا بالتجارة وقوننتها هندسياً ضمن «مرادنة» الخلق أو الرن، أما عند الصوفية «المُخَلْقَنَة» للموجودات، فالمكان هو ما «يصل إليه أهل الكمال والتمكين والنهايات فإذا كمل أحدهم في معانيه تمكّن له المكان بعد أن يكون قد عبر الأحوال والمقامات. فالمكان هو المحل الأرفع المقارن للاستقطاب.

كان العلوي يتبنى الرأي نفسه الذي قاله سيلث بخصوص علاقة البيض بالأرض: «وما يصيب الأرض يصيب أبناء الأرض كذلك، عندما يبصق الناس على الأرض فإنهم يبصقون على أنفسهم، فنحن نعرف أن الأرض ليست من الإنسان وإنما الإنسان من الأرض، هذا ما نعرفه». فكيف يتركها ويعيش في اللامكان ولو أن لامكانية «العلوي» كانت عبارة عن تشبيه بين الأمكنة من خلال الخلق وتراثهم المشاعي «مبدأ لا ملكية الأرض» والذي سماه ماركس بـ«نمط الإنتاج الآسيوي».

* * *

دمج الشيخ الراحل التصوف الاجتماعي بالتصوف المعرفي وبعقلانية «المعري» أيضاً، في نقده للسلطات ولو أنه كان يميل للمسيح والحلاج والجيلي أكثر من غيرهم، وكان يرى فيهم وفي أشباههم «التاويين» القلوب النابضة للحضارات الشرقية بنضالهم الاجتماعي ضد الدولة واللاهوت هذا النضال المتزامن مع الارتقاء في المقام والتحلي والتمكين ـ المشاهدة ـ. وتأتي

هذه الأخيرة نسبة للخلق وأحوالهم. لم تنوجد في تصوف المعرفي «ابن عربي نموذجاً» الأكثر تعقلناً للأشياء والأقل اهتماماً بشؤون العامة. أما التصوف الاجتماعي الأكثر تروحناً، فهو نضال اجتماعي ضد أغيار الدولة واللاهوت والمال. وسالكو هذه الطريقة معروفون بالصفات المعارضية والسياسية بالإضافة إلى «تكوين روحاني شامل وحاضر في الزمان والمكان»(*) والحلاج كان له خيال جامح في طواسينه، وكتاباته كما يقول العلوي: «تفجر باطن الإنسان وتشعل فيه الحرائق» لكنها خالية من النسق المنطقي ـ حسب تعبيره ـ. أما ابن عربي فكان غزيراً في الكتابة وتحتوي مؤلفاته فيضاً زاخراً من الفلسفة والعلم والميتافيزيقا، لكنه لم يبال بأحوال الخلق أو بالأحرى لم يخرج من طور التصوف المعرفي على عكس المسيح والحلاج وابن سبعين والجيلي، آخر أقطاب المتصوفة في الحضارة الإسلامية التي تلتها الدروشة العثمانية.

* * *

بحث العلوي في مشروعه اللغوي الذي لم يكمل منه إلا ثلاثة قواميس، عن صيغة جديدة للغة العربية بدمجها بين اللهجات المحكية والفصحى، بغية المقاربة بين العامة وبين المستويات الكتابية التي يستخدمها أهل العلم والمعرفة والثقافة. وخطا خطوات جريئة لكسر القواعد الأكاديمية للغة بإدخاله مفردات ومترادفات محكية مقابل الفصحى في كتاباته وبحوثه دون تقولب في السكونية وقوانينها المحافظة.

تأتي رؤيته هذه، انطلاقاً من أن اللغة ما هي إلا تعبير عما ينتجه ويفعله الإنسان في الحياة الاجتماعية، وهي بهذا المعنى منظومة علائقية من الرموز والإشارات والصور لا يملكها المثقفون واللغويون فقط، بل تملكها كل الشرائح الاجتماعية للمجتمعات. ويرى أيضاً بأن اللهجات المحكية الدارجة بين الخلق لها طابعها الشاعي، لا يمكن تداولها بين أصحاب السلطات الثلاث، وبالمقابل لا يمكن استخدام اللغة العربية الفصحى من

(*) مدارات صوفية، ص 29.

قبل العامة بقواعدها النحوية الصرفة. نستطيع القول بأن هذا المشروع اللغوي عند الباحث أخذ مساحة واسعة من مشروعه الفكري الشامل ـ كتابة للخلق ـ بدمج الثقافة الشفاهية والكلام مع الثقافة الكتابية واللغة، أي أنه أراد لغة يمنهج بها الفكر وليس العكس.

وهناك نقطة أخرى في هذا المجال تجب الإشارة إليها، وهي ما بذله العلوي من جهود مستمرة بحثاً عن مترادفات ومصطلحات لغوية أخرى كالكردية والفارسية والصينية، وليس اللاتينية، مقابل اللغة العربية لمقاربة المعاني وما كان يرى عيباً أو نقصاً عندما تستخدم مفردة كردية أو فارسية ليوضح بها دلالات المفردة العربية.

خالد سليمان

النشأة والتكوين

س: قلت يوماً في مقابلة صحفية بأن الثقافة العقلية في العراق متخلفة، والأدب مزدهر. قولك هذا يدفعنا للرجوع إلى الذاكرة العراقية. ماذا تعني لك هذه الذاكرة، أعني البيئة الاجتماعية والثقافية التي جئت منها وما قبل مجيئك أيضاً؟

العلوي: كان العراق المركز الأكبر للثقافة الإسلامية، وتركزت فيه النشاطات الثقافية من شتى الفروع من الأدب إلى الفلسفة، وفيه ظهر أول فلاسفة الإسلام وهو الكندي وأعظم مفكري المعتزلة وهو النظّام. إلا أنه لم يترعرع فلاسفة كبار من طراز ابن سينا والفارابي إلاّ في وقت متأخر، حيث ظهر الفيلسوف اليهودي «أبو البركات البغدادي» وهو أعظم فيلسوف إسلامي في الفترة ما بين ابن سينا وابن رشد، وفيه تعزز تيار الاستقلال الفلسفي الذي بدأه «الرازي». واستثنائية «أبو بركات» قد ترتبط بتكاثف الممارسة الفكرية في بغداد بعد القرن الرابع الهجري. ومع أن النشاط الفلسفي هناك لم يتطور إلى الدرجة التي تنجب فلاسفة من طراز ابن سينا والفارابي اللذين ظهرا في آسيا الوسطي في مفارقة عجيبة تكون فيها مجتمعات شبه بدائية قبل الإسلام حاضناً لاثنين من أعظم فلاسفة الإسلام. أقول مع ذلك فإن البيئة الفلسفية ببغداد كانت تجذب إليها الفلاسفة من الخارج. فجاءها أبو الحسن العامري والفارابي ليقتبس من معارف أهلها، (كان المثقف المسلم يرى زيارة بغداد أشبه بالفريضة العلمية)، وفي العراق

أيضاً كان نضوج الفقه الإسلامي الذي بدأ في الحجاز وترعرع في العراق والفقه الذي ظهر في العراق هو الفقه العقلي الذي يقوم على الرأي والقياس والاستحسان وليس على الخبر والرواية، وقد يرتبط ذلك بالإرث الحضاري العريق للعراق. رائد هذا الفقه العقلي جاء من أفغانستان، من عاصمتها الحالية «كابول» القريبة من مواقع النفوذ الحضاري الصيني. وبهذا الصدد كنت قد أشرت إلى احتمالات تأثير صيني على التصوف الذي أسسه إبراهيم بن أدهم القادم من مدينة «بلخ» الأفغانية التي تقع ضمن نفس الدائرة. وقد طرحت في مداراتي الصوفية احتمال تأثير تاوي على «إبراهيم بن أدهم». وهكذا بخصوص مؤسس الفقه العقلي في الإسلام وهو أبو حنيفة الأفغاني لولا أنه ولد في الكوفة من أب مولود في الكوفة أيضاً هو ثابت لجد أفغاني، هو «زوتي». ومن المفارقة على أي حال أن يظهر أبو حنيفة بفقهه العقلي في الكوفة ذات الخلفية البدوية كما قيل عنها وليس في البصرة القريبة من مدرسة جندي سابور السريانية وقد يدل ذلك على أن بيئة الكوفة لم تكن فقط بيئة الشعر والأدب والرواية بل بيئة فكر وثقافة أيضاً.

استمر العراق في مركزيته الإسلامية إلى نهايات القرن السادس الهجري حين ظهرت مدينة القاهرة الفاطمية واتسعت لتصبح مركزاً مضاهياً لبغداد وبدأ مسار الثقافة في العراق يتراجع بحيث لم يشهد ما بعد القرن السادس الهجري عمالقة من طراز أبو البركات البغدادي أو عبد القادر الكيلاني. وحين جاء المغول، وجدوا في بغداد بقايا نشاط ثقافي، فأوقفوه، ومكتبات عامرة فخربوها. لكن الملفت للنظر أن المدرسة «المستنصرية» التي أسست في القرن السابع الهجري (قبل سقوط بغداد بعشرين سنة) استأنفت نشاطها التعليمي بعد انحسار الغزو المغولي.

ولدينا وثيقة ظريفة بملكية وقف ترجع إلى آل القلعلي البغادّة مؤرخة في 1048 هـ وعليها توقيع شاهد كُتب تحت اسم «أدهم»/ مدرس في المستنصرية/ أي بعد (400) سنة من سقوط بغداد. لكننا نفترض أنها كانت

دراسة (اجترارية) لفقه فَقَدَ نبضه الحي، ولطب يعالجه الشراح. على أننا لا نعدم إضاءات تومض كنيزك محترق. فمثلاً بعد نصف قرن من سقوط بغداد يظهر أقوى شاعر عرفته الفترة المظلمة وهو «صفي الدين الحلي» الذي استرجع ذكريات الشعر في عصر الإسلام الذهبي. ثم تطوى الصفحة فلا يبقى شيء، بعد أن يقع العراق تحت وطأة «الجلائريين» ثم التركمان القرقوينليين ثم بني عثمان الذين أجهزوا على آخر ما تبقى من نشاط ثقافي في ديار الإسلام. ومرت خمسمائة عام لم يعرف فيها العراق أي استثناء في أي حقل من حقول المعرفة وقد أنجز الأتراك «عثمنة» كاملة للعراق ووجهوا ضربة موجعة للتراث الإسلامي وقبله الآرامي في العراق وغيّروا حتى الأسماء الجغرافية التي كانت حتى نهاية العصر الإسلامي مشتركة بين العربية والآرامية. وتحولت بغداد إلى مدينة تركية خالصة. ولما جاء الكاتب التركي «ساطع الحصري» مع الدولة العراقية الجديدة وتولى مديرية الآثار راعه أن يرى بقايا سور بغداد العباسي شاخصة بعد أن أُزيل السور على يد مدحت باشا، فأزالها نهائياً لكي تَخلّص لبغداد عثمانيتها.

يكمن في جذر هذه الخلفية التأريخية توقف الثقافة العقلية في العراق مقابل استمرارها في إيران التي لم تخضع لاحتلال أجنبي. بل ومقابل بقايا ثقافة عرفتها مصر في ظل المماليك. لا غرابة إذاً أن لا يظهر عندنا مفكر من طراز «طه حسين» بينما يظهر شاعر يتجاوز «أحمد شوقي».

س: أليس لديك تفسير آخر لهذه المفارقة؟

العلوي: تفسيرها أن الشعر ليس من عمل العقل بل من عمل الذهن، وينبغي أن نفصل بين الذهن والعقل. فالذهن هو الوعاء الذي يتلقى انعكاسات الخارج. فإذا كانت هذه الانعكاسات بسيطة وبدائية وقف الذهن عند حدود الإنتاج الفني والأدبي. وإذا كانت فكرية تحول الذهن إلى عقل. ومن هنا نستطيع أن نقول أن الجواهري العملاق كان يملك ذهناً عبقرياً وليس عقلاً عبقرياً. فالعقل هو الذي امتلكه «طه حسين» لا شوقي ولا الجواهري.

س. سألتك في البداية عن الذاكرة والبيئة الاجتماعية والثقافية التي جئت منها. ما هي حدود تأثير تلك البيئة في تحديد خط التفكير وخياراتك اللاحقة!

العلوي: بخصوص البيئة الثقافية، قد وصفتها لك. فأنا ابن تلك البيئة التي صنعها العتمانيون! وعلى مستوى الأسرة كان والدي عاملاً أمياً وجدي السيد سلمان متفقهاً ولم أدركه. فقد مات وعمري خمس سنوات. ولما بلغت الرابعة عشرة وبدأت أميل إلى القراءة عثرت على بقايا مكتبة جدي التي أهملها أولاده الأميون. فأخذتها وبدأت بقراءتها وكانت بداية ثقافتي الشخصية. فيما يتعلق بالوضع الاجتماعي، كان والدي عامل بناء. وقد نشأت في «كرادة مريم» وهي ضاحية ريفية من ضواحي بغداد يصدق على أهلها بالضبط وصف أنجلز: «فلاحين مستقرين لكنهم في حالة انحطاط».

س: أي انحطاط؟ وما مستوياته وما أسبابه؟ هل ترجع إلى ذلك المجتمع الريفي نفسه، أم هناك تأثيرات خارجية «أي انحطاط مستورد»؟

العلوي: شأنها كشأن المدن، فقد امتد التأثير العثماني إلى تلك الضاحية، يمسها حضارياً وحتى إنتاجياً. فرغم خصوبة التربة ووقوع الكرادة على ضفاف دجلة، فقد كانت مزارعها كالهشيم المحترق وبساتينها خفيفة متفرقة الشجر. وكانت القيم الموروثة في حالة «بلبلة» والفقر شديد إلى حد أنهم اعتبروا «الفجّال» تاجراً وكانوا يسمون الفجل «أبو خوصة الذهب» (كانوا يشدون باقة الفجل بالخوص) وكان الكادح منهم يضع طبق الفجل على رأسه ويذهب إلى بغداد ليبيعه إلى أغنيائها. والفجل عند «البغادّة» — جاويش (شاويش) العشا ـ أي عريف الطعام!

س: وماذا كان يأتي للفجّال من طبق الفجل؟

العلوي: رزق يومين. فإذا تأخر عن البيع ثلاثة أيام لم يجد عياله طعاماً. وهذا هو أبو خوصة الذهب. وارتبط هذا الفقر الشديد بانحطاط الوعي، حتى الوعي اليومي، بما يؤكد صدق الوصف الذي أوردناه عن (أنجلز).

س· في تلك البيئة الاجتماعية التي كانت تعاني من الانحطاط الاقتصادي والثقافي والحضاري، هل وجد أشخاص محددون أثّروا عليك؟ أقصد كيف خرجت من ذلك العالم المنفي اجتماعياً وثقافياً؟.

العلوي· جدي السيد سلمان الذي لم ألتق به وإنما بمكتبته. فأنا مدين له بثقافتي الأولى، أما الذي أثّر عليّ ووجهني في طريق الثقافة العلمية من خلال الزمالة والصداقة فهو «شاكر جابر» مؤلف «الأيام المضيئة» التي اشتهرت عندنا في أوائل الستينات. شاكر جابر صديق أكبر سناً مني في الكرادة الشرقية وكان شيوعياً ومنظمه الحزبي «حمزة سليمان» أحد القادة الشيوعيين في الأربعينات والخمسينات وهو الذي نشر الشيوعية في ضاحية الكرادة الشرقبة الكبيرة. ولم ألتق به كثيراً لأني لم أدخل في التنظيم وكانت علاقتي مع شاكر جابر، وهو موسوعة أدب وثقافة، وكان عنده مكتبة عامرة بالأمهات من الأصيل والمترجم قرأت أكثرها بتوجيه منه. وإلى جانب القراءة كانت لقاءاتي شبه اليومية معه في مقهى «حسين الحمَد» أشبه بدروس مبرمجة. ومن المفارقة أن يتوقف هذا الأستاذ عن الإنتاج، فلا يكتب غير «الأيام المضيئة» ثم رواية صغيرة عنوانها "الهارب" ليتركني أخوض معامع الكتابة وحدي. وكان يقرأ كل ما أنشر وأكتب حتى أواسط السبعينات حيث هاجرت من العراق، وأتلقى نقده التوجيهي الصارم والصريح.

س: هناك من يقول بأن المكان يشكل فضاءً واسعاً من الذاكرة وله قيمته الجمالية لدى المثقفين والكتّاب. ماذا يشكل مقهى «حسين الحمَد» في مخيلتك. وإذا عممنا السؤال ماذا يعني المكان في دراساتك التأريخية والتراثية؟.

العلوي. مقهى محلتنا التأريخي! وما يشدني إليه حقيقة هي جلساتي مع شاكر جابر وأخي الكبير كاظم وكان بعيداً عن همومنا الثقافية بسبب نزوعه نحو العلوم الطبيعية، ولكنه كان يحضر جلساتنا مكتفياً بالاستماع.

مقهى حسين الحمد مقهى للطرف أي لأبناء المحلة. هو مكانهم الذي يستريحون فيه من عناء العمل ويتسلون بلعب الدومنة والطاولة (النرد) ولم أكن من رواد المقاهي وإنما أخذني إليها شاكر وكاظم. وهكذا فالمكان الذي

هو المقهى يصبح عندي هو المدرسة المفتوحة. وعندئذ يفقد المكان المقهى مفهومه الجغرافي ليكتسب جوهرية أخرى من علاقتي به. أما عموم المكان في دراساتي التاريخية والتراثية فيستغرق الشرق. وكنت قد بدأت من جغرافيا الإقليم تراثياً عربياً إسلامياً. ثم تزحزحت قليلاً عن البعد الجغرافي الحاصر باطلاعي على الماركسية. لكن التجاوز الأكمل للمكان حصل عندي مع الهجرة إلى الصين أوائل 1977. وكانت في الأصل هجرة أينوية ـ مكانية بحتة ـ ثم انكشفت لي الصين بشقيها: الحضاري المتورخ، والحاضر الشيوعي. فبدأت فيها هجرتي العقلية الثانية. وانتمائي اليوم يتحدد بالمكان الآسيوي لا بوصفه جغرافية بل جوهرية موقف حضاري ـ صراعي مضاد للجغرافيا الأخرى: أوروبا.

س: تحدثت عن «كاظم آل نوح» بأنه كان يتجنب مزالق الطائفية في مجالسه وأحاديثه العاشورية والرمضانية. ويحملنا ذلك على المضي في الظلام.

إن الإشكالية المعقدة المطروحة على المستويين الثقافي والإيديولوجي، وتنتج نفسها باستمرار هي أن الصراع لم يزُل بعد وله تجلياته المتشابكة في تأريخ المجتمع العراقي. هناك مؤسسات سياسية وثقافية مصنفة طائفياً، وتبدو هذه المعضلة تأريخية ولها جذورها القديمة، ما رأيكم حول هذا الموضوع وأين تكمن بوادرها؟

العلوي. هذه قد تكون مخصوصة بالعراق حيث رقعة التشيّع تزيد عن رقعة التسنّن مما خلق استقطاباً طائفياً لم تجربه البلدان العربية الأخرى بسبب أحاديتها الطائفية «التسنن»، حيث لا وجود للشيعة إلا في زوايا لا تشكل حضوراً ضاغطاً في المجتمع. هذا باستثناء لبنان والبحرين. ففي لبنان توجد طائفة شيعية تزيد على ثلث السكان، ولو أنه يشهد بعد استقطاباً سنياً/ شيعياً فقد كان الصراع فيه صراعاً طوائفياً وليس بين طائفتين معينتين. كذلك لم تجرب إيران هذا الاستقطاب بسبب غلبة العنصر الشيعي فيها. وفي البحرين فهناك أكثرية شيعية وأقلية سنية، والصراع الطائفي قائم فيها كما في العراق ولو بحدة أقل.

الأساس التأريخي للاستقطاب الطائفي في العراق يرتبط بالدولة البويهية في القرن الرابع الهجري. إن البويهيين الديالمة بعد أن فرضوا حكمهم على الخلافة العباسية في بغداد سعوا لإيجاد قاعدة شعبية لحكمهم فتبنوا مذهب الشيعة الإثني عشرية. وكانت الشيعة الإثني عشرية قد اكتملت كطائفة دينية وتوقفت عن الخوض في السياسة لتظهر في وقت مبكر من التوزيع الطائفي في المجتمع الإسلامي كواحدة من الكيانات الطائفية المبكرة مع ملاحظة أن أصل الطوائف الإسلامية في العموم هو كيان الفرقة التي ترادف على مستوى السياسة مصطلح الحزب، وعلى المستوى الفلسفي والكلامي مصطلح «المدرسة». ولم تستعمل كلمة الطائفة في الزمن السابق الذي كانت الفرقة ناشطة فيه على المستويين. وأوصلنا التحقيق إلى أن أولى الطوائف ظهوراً هي الشيعة الإثني عشرية ، ربما بدءاً من جعفر الصادق أو والده محمد الباقر. على أنها لم تكتمل كطائفة إلا في القرن الرابع الهجري. وفي هذه الأثناء ظهر التسنن ـ في منتصف القرن الثالث الهجري. كحركة تملك جميع خصائص الطائفة الدينية. فتكون قد تزامنت في الظهور طائفتان: الإثني عشرية والسنية. على أن الصراع لم يكن آنذاك بين السنة والشيعة، فقد دخلت الطائفة السنية في خصومات حادة مع جميع الفرق والمدارس الإسلامية القائمة في زمنها. وكان هناك استقطاب سنيٍ معتزلي وسني باطني وسني صوفي وسنيٍ فلسفي، وبقي هذا الاستقطاب قائماً حتى نهاية العصر الإسلامي حيث كفت الفرق عن الوجود وتحول من بقي منها إلى طوائف صغيرة. ولذلك خلت العصور الإسلامية من صراع طائفي وإنما كان ذلك ما بين الفرق السياسية والكلامية. وبعد اختفاء الفرق في عصر ما بعد الإسلام استأثر التسنن بالعالم العربي والإسلامي كله عدا العراق مما قلّص رقعة الصراع وأبعاده في زوايا منعزلة.

بالرجوع إلى الجذر التأريخي للمشكلة تجده كما قلت عند البويهيين. وهم المسؤولون عن تأجيج الاحتراب السني/ الشيعي في العراق إذ كانوا أول من نظم المواكب الحسينية في عاشوراء وأدخلوا العراق في دوامة المذابح

المتقابلة حتى اليوم. وقد زُوِّر التأريخ لتكريس هذا الوضع، وقام رجال الدين من الطرفين بدورهم في ترسيخ الرموز الطائفية والمؤسسات الطائفية. فتحـول فقهاء ما قبل السنة إلى أئمة للسنة وتحوّل المتصوفة الذين وضعوا أنفسهم في مقام الأنبياء إلى قديسين للسنّة: يعبدهم السـني ويلعنهـم الشـيعي. واعتـبر «علي بن أبي طالب» مؤسس التشيع، أي قبل خمسين سنة من ظهور اسـم الشيعة واعتبر الحسين شـهيد الشيعة ولم يكـن للشـيعة وجـود في زمانـه وتحول «عمر بن الخطاب» قبل قرنين من ظهور السنة إلى رمز أكـبر للسـنة واختلط الحابل بالنابل والأبيض بالأسود والعلقم بالسكر لكي يستريح رجال الدين على أرائكهـم ويتمتعـوا بسـعادة الداريـن ولم يخـلُ ذلـك مـن علاقـة بالسلطة في كل وقت تأتي دولة فتؤيد الشيعة وتضطهد السنة وتأتي غيرهـا تؤيد السنة وتضطهد الشيعة.

وهذه المآزق التأريخية تحدث عنها كبير فلاسفتنا «أبو بكـر الـرازي» في هجومه على رجال الدين وحمّلهم مسؤولية إثارة الحروب. وتلقفها منه شيخ المعرة وصاغها في لزومياته.

إن الشرائع ألقـت بيننـا فتنـاً وعلمتنـا أفـانين العـداوات

س. كيف يمكن الخروج من المؤسسة الدينية وتعاليمها وخاصة مؤسسـة الشـيعة الإماميـة، وهـل كـانت أحـاديث «كـاظم آل نـوح» اختراقـاً لكسـر الحواجز بين الطائفتين؟

العلوي: لا أرى حاجة لإقحام السنين في هذه المسـألة وعندنـا في عمـوم الشرق ساعات من الماضي تتفوق في مضمونها التأريخي على سنين الحاضر. إن التطور في آسيا حلزوني ارتكاسي، تطور صاعد. ونحـن نسـيء اسـتعمال كلمـة رجعـي، وهـي ترجمـة حرفيـة للمصطلـح الغربـي. والصينيـون لا يستعملونها فمقابل الرجعي عندنا ترد عندهـم «فـان دونـغ» ومعناهـا ضـد الحركة. فهي لا تستشعر كمضادة للماضي. إن المعري متقدم على مثقفينا في جملتهم الساحقة ونحن نناضل لاستعادة مثال المعري حتى يكـون سـائداً. هذه اللمحة سنوسعها في حوارات قادمة. ونعود إلى أحـاديث الشـيخ كـاظم

آل نوح وهو شيعي ويتصرف بوصفه شيعياً لكنه كان يتجنب الترويج الطائفي في مجالسه. وبفضل سياحته الواسعة في مصادر التأريخ الإسلامي استطاع أن يتوصل إلى مخالفة التثقيف الطائفي للشخصيات (الطائفية). فكان يقدم أحاديثه عن أبو حنيفة وعمر بن الخطاب وغيرهم لا ليظهرهم خارج التسنن. ومن غير أن يصادرهم كشيعة على طريقة السيد «محسن الأمين». إن الطائفية باقية في العراق ومحتدمة، وللسلطة دور فيها مارسته في جميع مفاصل تاريخ العراق الحديث عدا سلطة عبد الكريم قاسم الذي لم يكن شيعياً ولا سنياً، وقد تجاوز قاسم هذا الارتباط الجزئي وتمرد على انتمائه الطائفي بحكم شخصيته الأخلاقية وإنسانيته الشفافة التي جاءته من تربيته العائلية. وأود الاستدراك بخصوص «صدام التكريتي» الذي لا يمكن تصنيفه طائفياً لأنه لم يصل إلى المستوى الاجتماعي الذي يجعله يرتبط بفئة من الناس. فالطائفية مستوى متقدم على صدام يصعب بلوغه. كانت هذه في الحقيقة صفة أحمد حسن البكر الذي يستمثل خصوصية رجل سوي متخلف تنعكس في شخصيته أوضاع مجتمعه وطائفته. وكان متعصباً للسنة. أما صدام فلا يمكن عده مسلماً ولا عربياً ولا سنياً ولا حتى تكريتياً لأن هذا الشعور بالانتماء إلى قرية متقدم عليه.

س: لكنك قلت «صدام التكريتي»؟

العلوي: أقول هذا لأنه كان لقبه الرسمي عندما كان خارج السلطة ويمارس البلطجة العادية. وقد صار يتضايق من هذا اللقب بعد السلطة فحول اسمه إلى صدام حسين.

س: قلت صدام ليس طائفياً، وفسرت ذلك، ولكن ما هو تفسيرك لحالة عبد الكريم قاسم؟

العلوي. حالة عبد الكريم قاسم لا تقترن بموقف تقدمي، لأن عبد الكريم لم يكن مثقفاً، وإنما هو زعيم عسكري وسياسي. ولم تكن له اتجاهات يسارية ضاغطة، بل هو وطني بالمفهوم العام.

أما خروجه من ربقة الطائفية فيرجع إلى عاملين:

الأول: تكوينه الأخلاقي المتين. والأخلاق عندما تتبلور كقيم ضاغطة لدى الفرد تتغلب على النزعات العقائدية أو الإيديولوجية الضارة، أو تخفف من تأثيرها.

الثاني: خلفيته العائلية. فقد وُلد لأب سني وأم شيعية. وكان كلا الأبوين فاضلاً ومحموداً في محيطه. أروي لك هذه النكتة: فقد كان المرحوم قاسم والد عبد الكريم يجلس في قهوة الطرف في كرادة مريم. وكان يلازمه رجل من الكرادة ظريف، وإلى حد ما. مسودن، يدعى أبو حمزة. فسُئل أبو حمزة مرة عن أبو حامد، وكيف يراه؟ فأجاب على طريقته: «والله رجل آدمي، ماكو مثله، لكن يا حيف يهودي»، يقصد سني! . فعبد الكريم، نشأ في عائلة متوازنة طائفياً. وهي عائلة فاضلة أيضاً وأتيحت لعبد الكريم تربية مستقيمة هي التي تقف وراء شخصيته الاجتماعية المتكاملة بصرف النظر عن خرابيطه السياسية.

س: كما قلت في حديثك في البداية أن أبو حنيفة قد ولد بالكوفة ذات الخلفية البدوية، وهو مؤسس الفقه العقلي. هذا يعني أن الريف والبيئة الريفية أيضاً ومن خلال علاقاتها الخاصة بها تنتج الفكر والثقافة. وهناك رأي شائع ومألوف بأن المدنية الحضرية هي البيئة المناسبة لإنتاج الفكر والثقافة. ولا ننسى أنك أيضاً بدأت من بيئة ريفية؟

العلوي: لا يمكن مقارنة الكرادة بالكوفة. فالكوفة بعد أن مَصَّرت بسنوات قليلة تحولت إلى مركز ثقافي غلب عليه الشعر والأدب أولاً ثم ظهر الفقه. ويصعب مع ذلك تفسير ظهور أبو حنيفة بعقلانيته الفائقة. والمعتاد أن تكون البصرة هي الوعاء لمثل هذا الفكر، وذلك لمجاورتها مدرسة جندي سابور في خوزستان وظهور أثر البداوة الكوفية في النمو. فكانت مدرسة الكوفة أقرب إلى روح اللغة وأبعد عن التقعر والتمنطق عن مدرسة البصرة. ومن ثم فنحن لا نملك تفسيراً لظهور أبو حنيفة إلا بتكويناته الإبداعية الخاصة به والمبدع يستطيع أن يستخلص من مصادره نتائج تتجاوز تلك المصادر ولكن بشرط أن تكون في المصادر نفسها أوليات عقلنة، تسهل عملية

الاستخلاص. ومصدر أبو حنيفة الأول والأكبر هو القرآن وفي القرآن عناصر تفكير عقلي تتجاور مع الإيمان توسعت بإبداعية أبو حنيفة لتتشكل في مدرسة الرأي والقياس. ويلاحظ في المقابل أن الحجاز أنتج فقهاً سلفياً «فقه النصوص» بحكم البيئة البدوية، وعلى ذكر ذلك أقول أن الجزيرة العربية بما فيها اليمن لم تساهم في الفكر العقلاني رغم أنها كانت مهد الإسلام؛ فلم يظهر في الجزيرة بما فيها البمن فلاسفة أو حتى متكلمون عدا قليل من الاعتزال ملحق بالتشييع الزيدي في شمال اليمن.

أما أنا فقد كان لمهدي الريفي أثر على بساطتي التقافية في النشأة وأذكر «نكتة» قالها لي صديقي الراحل «يوسف عبد القادر». لقد رحمك الله إذ أخرجك من الكرادة ولولا ذلك لكان طول عمامتك ذراعين ولحيتك ذراعاً

س: هل نفهم أن هذا الاسم من الشخصيات التي أثرت عليك أيضاً في تكوينك المعرفي؟

العلوي: نعم يمكنني اعتباره ثاني الأصدقاء الأساتذة بعد شاكر جابر وهو من الجيل السابق على جيلي. لكننا التقينا في مطبعة الحكومة عندما كنت أشتغل في تحرير الطبعة العربية للجريدة «الرسمية» وهو يشتغل في طبعتها الإنكليزية. وكان يتميز بثقافة موسوعية ويجيد اللغة الإنكليزية إجادة تامة. كما يجيد قراءة النصوص العربية القديمة. فجمع بين ثقافتين. وكانت له علاقات مع أوائل الماركسيين مثل حسين الرحّال وسليم فتاح. وكان جيد الاستيعاب لما يقرأ وما يسمع. والسماع مصدر تثقيف قديم لمن يمتلك حافظة، وكنت أسمع منه. فأضيف إلى معلوماتي ويتفتح فكري أكثر

س: يوسف عبد القادر كان يمتلك معرفة واسعة، وأنت في بداياتك. فكيف كانت تجري أحاديثكم ومحاوراتكم. وكما هو معروف عن سابقينا فقد كانوا يميلون إلى أسلوب تلقيني في أمور الثقافة والمعرفة هل كنت في حديثك معه في حالة السماع دائماً؟

العلوي: قال القدماء أن محادثة ذوي الألباب تلقّح العقول، وتختصر هذه العبارة البليغة حقيقة كون الصديق مصدر ثقافة لصديقه. وهذه تكون

غالباً حين يكون بينهما فارق عمر مع ثقافة موسوعية يتمتع بها الصديق. وفي حالة شاكر جابر لم كان بيننا فارق كبير لكنه سبقني إلى الثقافة العقلية واليسارية. أما يوسف عبد القادر فكان بيني وبينه سبعة عشر عاماَ. فهو ليس صديقاً على وجه التحقيق وإنما جمعتنا زمالة العمل. المهم أن تجعل الصديق يتناسخ مع عقل صديقه إذا كان الأول جيد الثقافة والثاني جيد التقبل.

س: هذا الأسلوب في التلقي له جذوره عند حكماء الشرق ورجال الدين، كما في موروث الفلسفة اليونانية القديمة. لا نذهب بعيداً إذا قلنا أن التلقي في أكثر الأحيان يشكل علاقة سلبية بإنشاء حالتين في حالة واحدة أي المركز الملقن والطرف المتلقي ..

العلوي: لم أعتبر هذا الأسلوب أساسياً في التعليم أو التثقيف. الأساس هو دراسة منهجية سواء في المدارس أو بقراءة الكتب على سبيل التثقيف الذاتي في الحقيقة. مهما يكن فإن هذا الأسلوب (التلقين والسماع) أساسي عند القدماء. لا سيما حين كان التعليم في المساجد وحين كان المنبر مفتوحاً لمن يرتقيه ليحدث الجمهور في شتى القضايا الدينية والتأريخية وقد استمرت هذه العادة في الوسط الشيعي من خلال المنابر الحسينية. واستفدت منها في صباي ولو قليلاً. لأن الروزخونية قلما يوجد بينهم مثقف وأذكر بهذه المناسبة «الشيخ كاظم آل نوح» وكان موسوعة تأريخية وأدبية ولغوية. كما أنه تجنب مزالق الطائفية. وكان في أحاديثه العاشورية والرمضانية يجمع بين تأريخ الشيعة وتأريخ السنة، وتجاوز الحساسيات بين الطائفتين. وكان يخصص ساعات في مجالسه للسياسة وهذه حالة نادرة بين الروزخونية الذين يغلب عليهم الجهل والارتزاق. وتستمر هذه الطريقة في التثقيف مع الإذاعة والتلفزة لكنها تفيد في التثقيف العام. وقد أشار (طه حسين) إلى ذلك في آخر لقاءاته مع المثقفين في داره. وانتقد الكاتب الذي يعتمد في ثقافته على التلفزيون والإذاعة. وبالطبع لا يوجد كاتب حقيقي يتخذ من التلفزيون والإذاعة أو السماع عموماً مصدراً له في ثقافته حتى لو

لم يكن باحثاً. يعني روائياً أو شاعراً مثلاً. والروائيون والشعراء لا يحتاجون إلى الثقافة كثيراً، لأنهم لا يخاطبون العقل ولا يشتغلون في البحوث والدراسات ومع ذلك فإن «طه حسين» أكد عليهم وجوب القراءة ولو ساعة في اليوم. أما الباحث فمسؤوليته ثقيلة إذ يتعين عليه أن يستوعب ما يتوفر من مصادر من حقل اختصاصه، وأن يستمر في الدراسة المنظمة اليومية. وفضلاً عن حاجته إلى مراجعة المصادر المتعلقة بالموضوع الذي يكتب فيه، فإن عليه استيعاب المصادر العامة والاختصاصية، وكلما قرأ الباحث كبر عقله أما الشاعر فإذا كثرت قراءاته فقد تبعده عن الشعر وتحوله إلى مفكر وهذه هي حالة «أبو العلاء المعري» في لزومياته. ولو أن حساسيته الشعرية العالية تركت تأثيرات واضحة على لزومياته لكن «المعري» يبقى مفكراً أكثر منه شاعراً. وأتمنى على أي حال أن يوسّع الشعراء من ثقافتهم العقلية لكي يتحكموا بمزاجيتهم ويصبحوا أقل اندفاعا وراء الحسيات.

س: لنرجع إلى البدايات فنسأل ماذا يعني لك المجتمع العراقي القديم. أي السومريون والأكديون ما قبلهم وما بعدهم. ألم تحاول مثلا دراسة ملحمة جلجامش في الوقت الذي تعتبر هذه الأسطورة من تراثنا الحضاري. هذا من جانب، ومن جانب آخر كما في الدراسات الإنثروبولوجية، فإن الأسطورة هي مجموعة من الرموز والعلامات البشرية. أي منظومة من العلاقات التواصلية بين أفراد المجتمع القديم. ما أريد قوله هو أن العراقيين القدماء كانت لديهم محاولات لإنتاج أسئلة فكرية ومصيرية حول الإنسان منذ صراع جلجامش مع الموت.

العلوي: قرأت مصادر كثيرة عن وادي الرافدين وقرأت ملحمة جلجامش بترجمة العلاّمة «طه باقر» وهي أفضل ترجمة لها سواء من حيث الدقة والوثاقة، لأنه أخذها مباشرة عن الأكدية. أو من حيث متانة لغته العربية وجماليتها. والذين سعوا لإصدار ترجمات أخرى بعد «طه باقر» محكومون بالبحث عن براءات الاختراع. وللأسف فإن جملة كتابنا ومؤلفينا لا يحترمون جهود غيرهم، إلا إذا كان ناطقاً بلغة أوروبية سيدة. ويحاول

بعضهم أن يتسلق على البعض الآخر لإثبات الريادة. إن الترجمات الأخرى لملحمة جلجامش سيئة وجافية ولا تستحق القراءة. ويجب تعميم ترجمة طه باقر على نطاق عربي. لكنني لم أتخذ الثقافة الرافدانية القديمة مصدراً لبحوثي. لأنها ثقافة أدبية، وتشكل مصدراً للتراث الأدبي يستفيد منه الأدباء. أما الجانب العقلي والفكري فلا نجده بين حضاراتنا الغابرة إلا في المرحلة السريانية ثم الإسلامية. السريان هم أول من بحث في الفلسفة ومتعلقاتها وكان ذلك بتأثير الثقافة اليونانية وقد حمل السريان مشعل الثقافة الفلسفية ليسلموه إلى المسلمين من دون أن يتوقفوا عن الإنتاج، فقد عاشت الثقافة السريانية جنباً إلى جنب مع الثقافة الإسلامية حتى نهاية العصر الإسلامي. ما يسبق المرحلة السريانية من حضارات وادي الرافدين والهلال الخصيب لا يشكل مصدراً للفكر العقلي المنظم لأنها كانت مرحلة الأسطورة. والملحوظ أن الحياة الاجتماسية والاقتصادية قبل السريان لم تنعكس حتى في الأدب، فنحن مثلاً لا نجد أدباً مشاعياً أو لقاحياً كالذي نجده في الأدب الجاهلي، وبعد ذلك في الفكر الإسلامي، أو كالذي نجده في الفكر الصيني الذي عاصرت بدايته آخر ممالك الساميين وهي المملكة الكلدانية. على أن الحضارة السامية لم تخل من العلم، وقد كُشف في آثار مملكة «اشنونا» في الألف الثاني قبل الميلاد عن عمليات رياضية تجري على الطريقة المسماة طريقة أو نظرية فيثاغورس وقد كنت دعوت بعد اكتشاف هذه الحقائق إلى تغيير اسم نظرية فيثاغورس. لتكون نظرية «اشنونا» ولم يتحقق ذلك حتى الآن، لأن مناهجنا الدراسية لا تزال تأخذ بالترجمة من دون اجتهاد. والثقافة الغربية هي المهيمنة علينا. ما أريد توضيحه كخلاصة له ذا الحديث أن مصادر البحث الفلسفي والعلوم الإنسانية عموماً تبدأ بالنسبة لنا من السريان ثم تتكامل مع المسلمين.

س: ولكن الأسطورة تسبق الثقافة العقلية والفلسفة، والحضارة اليونانية سبقها النشاط الأسطوري، وهناك أيضاً تلاقح أسطوري بين حضارة الشرق والحضارة اليونانية، بحيث استفاد فلاسفة اليونان من الحكمة والأساطير

الشرقية كثيراً مثال على ذلك الفيلسوف اليوناني الأول «أمباذوقليس» الذي تناول أفكار «زرادشت» حول ثنائية النور والظلمات. وبالمقابل نرى أن الأسطورة اليونانية ظهرت كتفكير بدائي ثم تحولت إلى الفلسفة، لكن الأسطورة الشرقية بقيت في إطارها ولم تتحول إلى الفكر المنظم أو بالأحرى لم تتمنطق. ما هو تفسيرك لذلك؟

العلوي: لماذا لم تتحول الأسطورة إلى فلسفة في حضارات وادي الرافدين والهلال الخصيب؟ هذا السؤال يفسره المؤرخون الغربيون تفسيراً عنصرياً بتفوق العقل الآري على العقل السامي. لكن اليونان أنفسهم لم يبدؤوا بالفلسفة رأساً. فقد سبقها نشاط أسطوري عرفته الحضارة اليونانية استمر أكثر من ثلاثة قرون ثم جاءت القفزة الفلسفية، ولم تكن في حقيقتها قفزة بل تطوراً طبيعياً للعقل البشري. كانت المرحلة اليونانية هي المرحلة التي فيها قطع عقل الإنسان طوراً جديداً من النمو فصارت له قدرة على التفكير المنظم. ومما يثبت ذلك أن الفلسفة ظهرت في الصين في وقت مقارب لظهورها في اليونان، من غير أن يكون بينهما أي اتصال. إن تأريخ الفكر ينقسم إلى طورين أساسيين هما الطور الغابر المسمى بالإنكليزية «Antyquity» أو «Ancient» والطور القديم «Old» ثم الطور الحديث «Modern». أما الطور الغابر يتزامن مع مرحلة الأسطورة، سواءً في اليونان أو في الهلال الخصيب أو في الصين، والقديم يتزامن مع مرحلة الفلسفة ويدخل فيه المرحلة اليونانية والصينية والسريانية والإسلامية وكذلك الهندية رغم أن الفلسفة الهندية بقيت متلبّسة بالدين والغيبيات فلم يكن إبداعها العقلي في مستوى غيرها.

وقد ظهرت الفلسفة في اليونان وليس في وادي الرافدين لأن حضارة بابل الحديثة تعرضت للغزو الفارسي الأخميني. وانتهت مملكة بابل وتوقف بذلك تطورها ليبدأ تطور اليونان من حيث انتهت بابل.

يلاحظ أيضاً أن الفرس لم يعرفوا الفلسفة والفكر العقلي المنظم رغم وجودهم في المرحلة التالية لمملكة بابل المتوقفة ومعاصرتهم للمرحلة اليونانية.

الغربيون يجدون تفسيراً سهلاً لذلك بتخلف «العقل» الشرقي. لكن الفرس آريون حسب تصنيفهم وتفسيرهم لتأخرهم بهذا المضمار في حقيقة الحال، لا تلتمس بالتوجهات الأورومركزية. والملحوظ على أي حال أن الفرس حتى في الدور الساساني المتأخر لم ينتجوا ثقافة تزيد عن الأدب والسياسة. والمكتبة الساسانية شحيحة جداً لكنهم برزوا في الدور الإسلامي وكانت لهم اليد الطولى فيه. وأقول استطراداً أن هناك فئتين من الحضارات: حضارات أسميها «مثقفة» وأخرى «غير مثقفة»، والأولى هي التي تنتج كتباً ومكتبات وتفكيراً عقلياً ومثالها الحضارات اليونانية والصينية والإسلامية والهندية، ومثال الثانية حضارات الفرس وحضارات اليمن الغابرة. وينبغي البحث عن تفسير لهذه الفروق بين الحضارات خارج المناهج العنصرية للغربيين.

س: ما أقصده في سؤالي حول الأسطورة وعلاقتها بتأسيس الثقافة العقلية، أي الانتقال من الميثولوجيا إلى الفلسفة هو تفكيك هذه المنظومة البدائية وتأويل رموزها، ألا يشكل هذا النوع من الدراسة إعادة إنتاج للفكر كما فعل اليونانيون! وفي عالمنا المعاصر أيضاً هناك مدارس أنثروبولوجية لدراسة ظاهرة الأسطورة والعقل البدائي للحضارات البشرية؟

العلوي: هذه طريقة جديدة في البحث العلمي في الحضارات والمجتمعات يرجع الفضل فيها إلى شتراوس الذي يجمع بين منهج علمي واتجاهات عنصرية وأخرى معادية للماركسية. فقد أراد إحلال البنيوية محل المادية التأريخية في دراسة المجتمعات، وروج في سبيل ذلك كثيراً من الشعوذات والخرافات. إن الأسطورة والنصوص الأدبية هي المصدر الهام في دراسة أفكار القدماء وعلاقاتهم. ولا غبار على ذلك من جهة المنهج العلمي، وهي لا تقدم مادة معرفية للباحث بل مادة للتأرخة. فالمعرفة في مصادر الفكر المنظم تؤدي إلى الفلسفة.

أود من جهة أخرى التنبيه إلى أن ملحمة جلجامش هي إلى جانب كونها مصدراً لدراسة مجتمعها وحضارتها، نص أدبي راقٍ من طراز

النصوص التي جاءت بعدها مثل الإلياذة وألف ليلة وليلة وملحمة مم وزين. والانتشار الآن للإلياذة وألف ليلة وليلة. وينبغي أن تنتشر ملحمة جلجامش بترجمة طه باقر وملحمة مم وزين لأنهما من نفس القدرة ونفس المستوى.

تراث أم تراثين؟

س· من أي باب دخلت التراث الإسلامي؟ هل دخلته من خلال الماركسية؟.. أم حدث العكس، دفعك التراث للولوج إلى عتبة الماركسية؟

العلوي: دخلت التراث عن طريق الدين. فقد قرأته بحكم نزعتي المتدينة في صباي والموروثة من جدي السيد سلمان

ولما مضيت في قراءة مصادرنا في الفقه والتفسير والتاريخ، تبينت لي حقيقة أولية هي التي كانت نقطة الانتقال، وهي أن التاريخ الإسلامي ليس من صنع السماء، بل من صنع البشر.

بعد ذلك توجهت إلى قراءة الكتب الماركسية، فصرت قادراً على استيعابها. وكنت قد قرأت كتاب الماركسي اللبناني جورج حنا، والمعنون «صنجة في صف الفلسفة»، قبل أن أكتشف تلك الحقيقة، فلم أستوعبه.. ثم أعدت قراءته بعد ذلك، فاستأنست به كثيراً، وهو كتاب بسيط، يعكس شفافية جورج حنا وأسلوبه الظريف الطليق. هذا يعني أني انتقلت إلى الماركسية من خلال التراث نفسه.

ومن هنا أيضاً كان انتقالي إلى الماركسية بالترابط مع فهمي الجديد للتراث. فلم أتخلَّ عنه لأني صرت ماركسياً، كما يفعل كثيرون عندما ينتقلون من حالة التدين أو الاعتقاد، فينبذون كل شيء وراءهم، ليتأدلجوا بطريقة أحادية، لأن دراستهم السابقة للتراث إيمانية وليست شكية.

والدراسة الإيمانية لأي مذهب تمكن من الانتفال الفجائي والقاطع إلى المذهب الآخر.

إن الطريقة المثلى للتطور الفكري عند الإنسان، كما اكتشفتها بتجربتي الشخصية، ومن استقصائي لتجارب مفكري الإسلام في عصورهم الذهبية، هي أن يكون تداخلياً وليس ارتدادياً وذلك حين ينطلق من نقد المقروء بالاستناد إلى معرفة فلسفية.

س: ألم تكن للتأثيرات الاجتماعية عليك، أواخر الأربعينات، دوراً في وصولك إلى الماركسية، خاصة وأن الفترة الزمنية تلك تميزت بمد وطني عارم دفع الكثيرين من مثقفي العراق للوصول إلى الماركسية؟

العلوي أنا لا أخضع للجو السائد، وهذه حقيقة زامنتني منذ الصغر. يمكنني أن أكون مع الأقلية ضد الأكثرية!

لكني تأثرت طبقياً بوضعي العائلي، لأني عانيت الفقر والجوع مع والدتي، مما غرس في وعيي الصغير كرهاً للأغنياء ولدولة الأغنياء. وصرت أبحث في مصادري الإسلامية عن ما يُشبع هذه النزعة. وأذكر مما صدمني مبكراً، أن أكتشف أن الإسلام يبيح التملك الخاص ويسمح بتقسيم الناس إلى مالك ومحروم وخادم ومخدوم.

ترافق ذلك مع استمراري في القراءة واكتشاف المزيد من النقاط الحساسة التي تصدم وعيي الطبقي من جهة، ونزعة البحث والشك عندي من جهة أخرى.

فهكذا يكون انتقالي ليس بفعل الموجة السائدة، بل بعامل داخلي..

س: ولكن، ألم تطلّع آنذاك، أواخر عقد الأربعينات تحديداً، على المترجم من الأدبيات الماركسية؟

العلوي: في ذلك الوقت لم أكن قادراً على شراء كتاب، بل ولم يكن عندي مذياع للاستماع إلى الإذاعة. فكنت أقرأ فيما ورثته من كتب حتى نهاية الأربعينات.

في أوائل الخمسينات، اكتشفت جريدة الأهالي، للمناضل الوطني الكبير كامل الجادرجي، فصارت جريدتي المفضلة، وصرت من خلالها أطلع على

المستجد من الأفكار اليسارية والديمقراطيـة. أمـا الانتقـال الجـذري إلى جـو الثقافة الماركسية واليسارية، فبدأ مع اتصالي بشاكر جابر، كمـا تحدثـت في الفصل السابق. وبدأ اتصالي أيضاً بـ«علـي الشـوك» . أمـلأ مثقـف عراقـي، وأحد أميز المثقفين في العالم العربي توطدت لي معه علاقة متأخرة في الزمن لكنهـا أضـافت الكثـير إلى مخـزون معرفـتي. والأهـم في هـذه العلاقـة أنهـا ساعدتني كثيراً على التخلص من عناصر تخلف حضاري حملتها معـي مـن بيئتي البائسة المتحللة حضارياً كما أشرت سابقاً.

كان علي الشوك مصدر تأهيل للوعي الثقافي والسلوك الحضاري واسترفاده.

س: في تلك الفترة، وما أعقبها، ألم تكن لك صلة مع الحوزات العلميـة في مدينة النجف؟

العلـوي: لم تكـن هنـاك أيـة صـلات. فقـد تـوفي جـدي وعمـري سـت سنوات، ولم يكن والدي وأعمامي رجال دين.

آية الله الوحيد الذي اتصلت به هو عبد الكريم الزنجـاني. فقـد ذهبـت إليه لكي يهديني إلى مصادر فلسفة الشيرازي ولم أعرّفه باتجاهاتي، وإنمـا تداولت معه كباحث في الفلسفة الإسلامية.

س: منذ متى، إذن، بدأت البحث والكتابة في التراث الإسلامي؟

العلوي: بدأت بعد أن استكملت أدوات المنهج الماركسـي، وكـانت أول بحوثي المنشورة في عام 1960 في مجلة «المثقف»، التي كـان يصدرهـا علـي الشوك وغانم حمدون وأمجد حسين، وفي مجلة اتحاد الأدباء أيضاً

وكان البحث عن أبو حيان التوحيدي، وكتابه «مثالب الوزيرين». وقـد كتبت البحث باسم مسـتعار، خوفـاً مـن وزيـر الإرشـاد المرحـوم إسمـاعيل العارف، الذي كان يحارب المنابر اليسارية في العراق.

س: ذكـرت في كتـابك الأخـير «محطـات في التـاريخ والـتراث» أن الجماعية والتضامن والعلاقات بين الناس هي الحاكمة ألا ترى أن التناحر الاجتماعي هـو السـائد ولا يـزال.. ألا تـرى أن منظومـة القيـم الاجتماعيـة متحركة دوماً؟.. ما ذكرناه سابقاً لم يعد له وجود .

العلوي: القيم متحركة، هذا هو جوهرنا.. لكنها تخضع إلى ضوابط تقنن حركيتها. والحديث هو وجود قيم متفقاً عليها بين الجماهير، وقد لا يكون متفق عليها لدى الشرائح العليا. التناحر قائم بين جماهير المحرومين والطبقة المالكة المتكاملة مع الدولة..

الصراع بين جبهتين عريضتين، هما جبهة الملكية الإقطاعية وجبهة الملكية المشاعية، وهو صراع طبقي مستمر ويتصاعد في أوضاع النمو الثقافي والحضاري. فقد اشتد في العصر الإسلامي الذهبي وتراجع في العصر العثماني. ويمكن معرفة ذلك من المقارنة بين حركات المعارضة في العصر الإسلامي بتعددها وتفرعاتها وحركيتها الدائبة، ثم اختفاء ذلك في العصر العثماني.

هناك اصطفاف قيمي عند الجماهير في مواجهة الدولة والمالكين، يرتبط أيضاً باللقاحية الجاهلية النافرة من الدولة. لكن هذا الاصطفاف لم يبلغ التناحر داخل المجتمع نفسه. ذلك لأن الاستغلال الاقتصادي الذي تمارسه الطبقة العليا، اضطر الناس إلى البحث عن قوتهم اليومي وحاجاتهم الضرورية بشتى الوسائل، الأمر الذي أدى إلى تصادم المصالح الفردية والفئوية داخل المجتمع، وهو الذي أوجد وضعاً تناحرياً داخل الجماهير. لكن هذا الوضع تعايش مع القيم التي يتفق الجميع على وجوب مراعاتها ويتفاوتون في مدى الالتزام بها، لأنهم بشر لا ملائكة.

ويستمر ذلك للآن. وهي تصدق ليس على المجتمع العربي، بل والكردي والتركي والفارسي. ولو أني لا أعرف بالضبط، إن كان للقاحية تأثير لدى هذه الشعوب من غير العرب، لأن اللقاحية موروث جاهلي قبلي.

في الوقت الحاضر هناك احتدام بين هذا الوضع القيمي للمجتمع الإسلامي عموماً والشرقي والوافد الغربي، بحيث تواجه قيم الشرق عموماً تحدياً خطيراً يهددها بالتفكك.

وفي كلامنا عن الشرق سنخرج عن خصوصيات مجتمعاتنا إلى الخصوصية الشرقية الكبرى. فنجد التأثير المدمر قوياً في الهند والهند

الصينية وتايلند، وهو في طريقه إلى الاتساع في الصين في منطقتنا يزداد تأثيره في الدول النفطية. وهناك مخططات جديدة للتدمير القيمي شملت روسيا الآن. ويتم ذلك من خلال النشاط الماسوني العلني والخفي، وأيضاً بواسطة التلفزة الفضائية.

لكن القيم لا تزال تقاوم، ودليل ذلك، أن وباء الإيدز لم ينتشر كثيراً لا في المجتمعات العربية ولا في المجتمعات الكردية والفارسية والباكستانية.

س: هل نحن معنيون ببقاء قيم لمنظومة اجتماعية في طريقها إلى الزوال؟ هل ما حدث هو نتاج لاستعمار الغرب وسيطرته علينا فقط؟

العلوي: الانتقال فيما يتعلق بمجتمعاتنا ليس من الإقطاع إلى الرأسمالية فالاقتصاد الآسيوي ليس إقطاعياً على النمط الأوروبي، والرأسمالية عندنا ليست هي الرأسمالية الأوروبية. فهي كما يحددها الشهيد مهدي عامل برجوازية كولونيالية.. يعني برجوازية محلية تابعة وغير منتجة.

انتقلنا إلى هذه المرحلة من نظام آسيوي، لا تصدق عليه مواصفات الإقطاعية الأوروبية، وهو محدد من قبل كارل ماركس، بوصفه نمط إنتاج خاص سماه «نمط الإنتاج الآسيوي» يقوم على مبدأ «لا ملكية خاصة في الأرض»، حسب تعبير ماركس، وكون الأرض مملوكة الرقبة للدولة وملكيتها للأفراد ملكية انتفاع. وهذا هو النمط الخراجي الذي حظي في السنوات الأخيرة بدراسات هامة. ولم يطّلع لينين على كتابات ماركس بهذا الخصوص، ولذلك لم يكتب كثيراً عن الاقتصاد الشرقي والتاريخ الشرقي، رغم أنه انتبه إلى الأوضاع المشاعية في روسيا. لكنه عالج الوضع الروسي من خلال الإقطاعية السائدة. وقد حرّم ستالين دراسة نمط الإنتاج الآسيوي، وأحدث ذلك بلبلة في فهم تاريخ الشرق وخصوصيات الشرق.

وقد نبه ماركس وأنجلز إلى أن الأوضاع المشاعية في روسيا وآسيا تسهّل الانتقال إلى الاشتراكية ودعوا إلى التمسك بهذه الأوضاع.

وانطلق الشيوعيون الصينيون من هذه الفكرة التي لم يستوعبها ستالين، فألغى المشاعات الروسية وأدمج آسيا في أوروبا، خلافاً للحقائق التاريخية

والجغرافية. وقد مشت الماركسية في منطقتنا على هذا الفكر الستاليني، وحاولت فرضه حتى على دراسة التاريخ، واعتبرت الخوض في موضوعات ماركس وأنجلز حول المشاعية الآسيوية ونمط الإنتاج الآسيوي نوعاً من التحريفية وقد كشفت لي دراستي للتاريخ الإسلامي والصيني عن الدقة الملحوظة في آراء ماركس وأنجلز بهذا الخصوص، رغم أنهما لم يدرسا هذا التاريخ كما درسته أنا.

وهذا هو فعل العبقرية التي تنطلق من حقائق أولية، أي تعميمات صائبة. وكلما توغلت في هذين التاريخين بدا لي عمق التحليل الذي أجراه ماركس وأنجلز في هذا الخصوص.

هذا يعني أننا لا نواجه صراعاً بين قيمة قديمة وقيمة حديثة وإنما نواصل صراعنا نفسه ضد استغلال الدولة والطبقة المعبرة عنها، وبالتالي فإن الصراع عندنا ليس بين العمال والرأسماليين، بل بين الجمهور الكادح والدولة، سواء كانت دولة إسلامية أو عثمانية.

وفي هذا السياق ترجم الصينيون مصطلح رجعي «فان ـــ دونغ»، ويعني ضد الحركة، وليس الرجعي بمفهوم العودة إلى الماضي. لأن النضال في الشرق يستند إلى خلفية مشاعية وصراع القيم عندنا هو صراع قديم بين القيم المشاعية والقيم الإقطاعية. وما فعلته الماركسية كما في الصين إنما وفرت الإطار التنظيمي للاقتصاد والسياسة، لتمكين المجتمع الصيني من إقامة دولة مشاعية على النمط الصيني.

ومع الماركسية جاءت قيم إضافية ساعدت على تنظيم منظومة التقاليد الصينية، لإقامة مجتمع حديث، ولكن بتكامل قيم الاقتصاد الاشتراكي الماركسي وقيم المجتمع الصيني المشاعي.

س: لننتقل إلى العراق الآن، ألم يوجد فيه الإقطاع كتشكيلة، وبالتالي ألم تكن هناك قيم إقطاعية؟

العلوي: القيم الإقطاعية موجودة منذ نشأت الدولة والحضارة، ولكنها لم تثبت كنظام للمجتمع، وإنما جرى ذلك بعد الاحتلال الأوروبي. وفيما

يخص العراق بعد الاحتلال البريطاني عام 1917. وفي ظل الدولة العراقية الموجهة بريطانياً تم خلق علاقات إقطاعية كاملة في الريف وبالتالي إيجاد قيم الإقطاعية في الريف العراقي تناهض الوضع المشاعي الموروث، وقد فعلت فعلها في الحياة الاجتماعية في العراق حتى الوقت الحاضر إلا أنها لم تستطع أن تحل تماماً محل الموروث المشاعي، وبقي الفلاحون يمارسون تقاليدهم الإيجابية والسلبية منها داخل الوضع الجديد؛ لأن نظاماً لا يزيد عمره على خمسين سنة لا يمكن أن يضع بصماته القوية على حساب وضع امتد إلى ألوف السنين.

س: هناك فرق شيعية متفرقة كالإثني عشرية والإسماعيلية والزيدية والدروز والعلوية وكل فرقة من هذه الفرق لها أوضاعها الثقافية وتقاليدها الخاصة بها على المستويين الديني/ الدنيوي ما هو السبب لهذه التشعبات وأين تكمن جذورها؟

العلوي: فرق الشيعة الأصلية كانت أكثر من هذا العدد في العهد الإسلامي وقد عددها «النوبختي» في فرق الشيعة، وهو من مؤلفي القرن الرابع الهجري، واشتهر آنذاك منها الكيسانية وهي أولى الفرق الشيعية التي ظهرت وأظهرت جنوحاً أبعدها عن العقيدة الرسمية (ما أقصده بالعقيدة الرسمية ليس عقيدة الدولة بل عقيدة المجتمع السائدة، وهو أيضاً ما يرادف الإسلام الرسمي السائد) ولم تعمر الكيسانية طويلاً، وقد يكون آخر ممثليها هو «السيد الحميري» الشاعر المخضرم الكبير.

ثاني فرق الشيعية ظهوراً هي الزيدية، وكانت تشكل الجناح المسلح المنشق على إمامة زين العابدين ومحمد الباقر الميالة إلى العمل السلمي. وبظهور الزيدية تبلورت فرقتان شيعيتان. الشيعة التقليدية التي سميت «الإثني عشرية» والفرقة الزيدية. واتجه التشيع التقليدي بزعامة محمد الباقر إلى الأدلجة بعيداً عن ساحة المعارضة المكتظة بالصراع، مع أنه لم ينضم إلى السلطة وبقي محسوباً على الفرق المعارضة. وبينما واصلت الزيدية نشاطها المسلح الذي انتهت بها إلى إقامة كيانات في اليمن وطبرستان. كانت الشيعة

السلطة وبقي محسوباً على الفرق المعارضة. وبينما واصلت الزيدية نشاطها المسلح الذي انتهت بها إلى إقامة كيانات في اليمن وطبرستان. كانت الشيعة الإثني عشرية تعمل في نطاق الشرعية القائمة وهي شرعية العباسيين. وقد مهد ذلك لتحويل الإثني عشرية إلى طائفة والطائفة اسم يختص بالجماعة الدينية تمييزاً لها عن الفرقة بوصفها جماعة سياسية وفكرية ثم ظهر الانشقاق الإسماعيلي بزعامة «محمد بن إسماعيل بن جعفر» ليتحول إلى حركة كاسحة شغلت العالم الإسلامي عدة قرون. ثم انحسرت لتتحول بدورها إلى طائفة دينية تتوزع الآن بين سورية والهند وبعض منتبذات آسيا الوسطى. وفي غضون القرن الثالث الهجري ظهرت النصيرية كطائفة من البداية إذ انشقت على الإثني عشرية. ولم يكن لها وجود في ساحة العمل العباسي، واستعصمت بعد ذلك في الأرياف السورية والأناضول وعددها يزيد على عشرين مليون، فهي أكبر طائفة شيعية بعد الإثني عشرية.

الإثني عشرية الآن هم أكبر طوائف الشيعة وسبب ذلك هو اتجاهها السلفي الذي يتقاطع مع أهل السنة في مجمل العقائد والأحكام الفقهية، وإنما اختلافهم في الإمامة وتكربس سيادة الإثني عشرية أو أهل السنة على العالم الإسلامي وهو يعكس واقع سقوط الحضارة الإسلامية الذي يعني في جوهره تراجع الفكر العقلي وتسيّد الفكر السلفي ويفسر ذلك اختفاء الفلسفة والاعتزال وعلم الكلام وبقاء أهل السنة بوصفهم الجمهور الأعظم من المسلمين والشيعة الإثني عشرية بوصفهم أكبر الطوائف بعد السنة.

فيما يتعلق بدرجات التعصب بين طوائف الشيعة المعاصرة، فالأقل «تزمتاً» منهم والأكثر اعتدالاً هم الزيدية، والأكثر انغلاقاً هم النصيرية. ويأتي بعدهم الإسماعيلية وهاتان طائفتان لا تتزاوجان مع بعضهما البعض ولا مع أهل السنة. والإثني عشرية يتزاوجون مع أهل السنة دون إشكال. أما الدروز فلهم وضعهم الخاص. وقد ظهروا في البداية كفرقة فاطمية لكنهم ابتعدوا كثيراً عن أصولهم.

س: هل طورت الشيعة كفرقة معارضة ثقافة خاصة بها؟

العلوي: لقد أخذت الشيعة في البداية منحى المعارضة السياسية وليس العقائدية. ثم أسست إيديولوجيتها الخاصة بها أما في الحقل الثقافي فلا نستطيع الحديث عن خصوصية ثقافية تقسم بين السلطة والمعارضة ولا يجوز المقايسة هنا بين السلطة في العصر الإسلامي وسلطاتنا الراهنة. في الحضارات الشرقية قامت الدولة بالدور الأكبر في بناء الحضارة بحكم مركزيتها الصارمة وهيمنتها على النشاط الاقتصادي. وفي أوانات النمو الحضاري كانت الدولة هي القائد لهذه السيرورة. وفيما يخص الدولة الإسلامية لم تتوزع الأدوار بينها وبين المعارضة، بل تكاملت، ولكن من خلال تعقيدات أوجزها فيما يلي.

لقد وجدت ثقافة سلطة وثقافة معارضة، كما وجدت ثقافة رعتها السلطة، ولم تكن ثقافة سلطة.

ثقافة السلطة هي الأدب، نثراً وشعراً. فالنثر الفني عاش في دواوين الدولة وكان الكتاب الكبار من عبد الحميد الكاتب إلى ابن المقفع إلى الجاحظ والصابئيين وأبو حيان التوحيدي يعيشون من الدولة ويكتبون لها كما يكتبون لأنفسهم، لكنهم كانوا بوجه عام أفضل حالاً من الشعراء، لأنهم تمتعوا بهامش استقلال نجده واضحاً في كتابات ابن المقفع والجاحظ والوهراني وغيرهم. كذلك ازدهر أدب مستقل عن الدولة ولكن غير معارض، وهو أدب المقامات الذي بلغ تطوره العالي عند الحريري والهمذاني.

أما الشعر فكان الألصق بالسلطة ومجمل ديوان الشعر العربي بعد الجاهلية وصدر الإسلام مكرس للارتزاق. ولا يعني ذلك انعدام عنصر الإبداع الذي يتوزع بين الدولة والمعارضة في ظروف الازدهار الثقافي. فنجد الحاكم المثقف إلى جانب المعارض المثقف. والحاكم المثقف لا يرعى الأدب الهزيل ولا يكافئ عليه. ومن حكاياتهم الظريفة أن شاعراً مدح الأمير

العباسي عبد الله بن طاهر بقصيدة ركيكة فرد عليه الأمير بأبيات مدحه فيها، فقال له الشاعر:

أيها الأمير الشعر بالشعر ربا فاجعل بينهما رضخاً.

فصفق الأمير لهذا الكلام وأمر بإعطائه ألف درهم وقال له هذه لقولك لا لشعرك.

الثقافة التي رعتها السلطة ولم تكن ثقافة سلطة هي الفلسفة وعلم الكلام، وقد اشتغل فلاسفة الإسلام كلهم تقريباً في رعاية الدولة التي ضمنت لهم الحماية ضد رجال الدين والغوغاء الدينية وبدون ذلك كان يتعذر عليهم إنتاج أي شيء.

لكن الفلاسفة لم يضعوا ثقافتهم الفلسفية في خدمة السلطات لقاء حمايتها لهم. والفكر الفلسفي الذي أنتجوه لم يكن يعني شيئاً للدولة كمؤسسة سياسية وإن كان يعنيها بوصفها مركزاً لتنظيم صيرورة الحضارة هذه إذاً ثقافة رعتها السلطة ولم تكن ثقافة سلطة. هنا مثلاً يمكن التفريق بين الكندي وأبو تمام. فأبو تمام مرتزق يكتب للدولة ما تطلبه منه «دع عنك إبداعه»، والكندي يكتب ما يملي عليه عقله الفلسفي كتابة يستعصي أكثرها على فهم الخليفة الذي يرعاه. ولو أراد الخليفة من الكندي أن يكتب له بحثاً في جواز القتل الكيفي الذي كان يمارسه الخليفة، لامتنع بالتأكيد. ويعرف الخلفاء والسلاطين ذلك من الفلاسفة فلا يطلبون منهم ما يطلبون من الشعراء.

ثقافة المعارضة ـ كمصدر من جهة ومضمون من جهة أخرى ـ هي النمط السائد في الثقافة الإسلامية يتمثلها في القرن الأول ونصفه الثاني كل من الفقه وعلم الكلام. وفي القرون اللاحقة بعض الفقه وبعض علم الكلام والتصوف القطباني في جملته الساحقة مع ثقافة الأفراد الذين لا ينتمون إلى مدرسة «كالمعري». ويدخل في ثقافة المعارضة، ثقافة الفرق المعارضة، وهم بوجه عام الخوارج والشيعة بتفرعاتها المختلفة والحركات المعارضة التي لا تنتمي إلى الفرقة كحركة الخرمية والزنج.

لكن ثقافة الفرق المعارضة تتحول إلى ثقافة سلطة عندما تصل الفرقة إلى الحكم، وهذا هو حال الزيدية في اليمن والإسماعيلية في المغرب ومصر حيث أقيمت الدولة الفاطمية، أما القرامطة فكان لها فكرها عندما كانت تعمل ضمن الخط الإسماعيلي، ثم توقفت عن ذلك عندما قامت دولتها في شرقي «العربيا» ولم تنتج دولة أمية أيّ كتاب طيلة القرنين من عمرها. المهم أن ثقافة المعارضة عند الفرقة تصبح ثقافة سلطة مع وصولها إلى الحكم. وقد حدث ذلك في عصرنا الحاضر عندما نجحت بعض الأحزاب الشيوعية في الوصول إلى السلطة واتخذت من الماركسية عقيدة رسمية. وتفقد ثقافة المعارضة، بصيرورتها ثقافة سلطة شيئاً كثيراً من تمايزاتها كمنحى تفكير حر، وتتقيد بالقوالب والنصوص المؤدلجة بطريقة إيمانية مفروضة بقوة القرار المركزي. والإيمان قد يكون ذاتياً عند المعارضة لكنه يتحول إلى إلزام في مرحلة الدولة.

س: يقول الشيعة أن الإمامة واجب وحتى لو بقي على الأرض اثنان، فيكون أحدهما هو الإمام. ألا تشكل هذه الفكرة أرضية خصبة للتسلط؟

العلوي: مر بنا أن المسلمين اختلفوا حول وجوب الإمامة أو عدمها، والإمامة هي الرئاسة السياسية عندما ترد في النصوص الإسلامية. وفي الوقت الحاضر اختصتها الزعامة الدينية. والكلام عن وجوب الإمامة هو الكلام عن ضرورة الدولة.

معظم المسلمين يرون وجوب نصب الإمام والأكثر تشدداً في ذلك هم الشيعة والأكثر تشدداً منهم فيه هم الإسماعيلية الذين وضعوا الإمام في نهاية سلسلة الفيض التي تبدأ بالعقل الأول وتنتهي بالإمام الإسماعيلي. وعلى هذا فسروا قول: «ابن هاني الأندلسي» للمعز الفاطمي.

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار

لأن الإمام الإسماعيلي «ليتبوأ» في الأرض مقام العقل الأول في الكون. وتكمن نظرية ضرورة الدولة في أس الديكتاتورية، فهي تؤله الدولة وتضفي

عليها صفة الخارق غير القابل للاختراق. وكثيراً ما يرتبط هذا الوضع بالدوغما العقائدية التي تقف بدورها وراء النظام الشمولي للدول. إن العقيدة كما يقول «الغزالي» حجاب العقل، فهي تمنع التعاطي مع الرأي الآخر، وعندما ترتدف بالسلطة لا بد أن تصبح قمعية. رغم أن الديكتاتورية لا ترتبط من جهتها بالعقيدة والإيديولوجيا الرسمية، فالكثير من الديكتاتوريين جاؤوا من خارج العقائد ومثالنا الحميم هو «صدام التكريتي» المنفلت من أي قيد عقائدي يضعه في شراكة مع الآخر مهما قل هذا الآخر.

س· لكن الناس أنفسهم ألا يشاركون في بناء النظام الشمولي وترسيخه.؟ لأن الفكرة كما أراها تشبه فكرة هيغل بخصوص السيد والعبد؟

العلوي: نعم عندما تكون الدولة عقائدية فإنها تشارك الجمهور نفس الإيديولوجيا، وعندئذ يكون الاصطفاف بين الدولة والشعب ضد الآخر. لو أن الآخر في هذه الحالة يكون هو الأقلية. ومثال ذلك قمع الدولة الإسلامية وجمهورها المسلم للأقليات الدينية، وقمع الدول الاشتراكية وجمهورها البروليتاري للطبقات الأخرى. لكن هذا الاصطفاف بين الدولة والشعب لا يدوم طويلاً. لأن الدولة العقائدية سرعان ما «تتبقرط» وتنفصل عن الشعب ويضعف عندئذ تأثير الاشتراك في العقيدة أمام المعارضة التي يواجهه بها الشعب والدولة المتعالية عليه. ومن المعتاد في مثل هذه الحالات أن تتّهم الدولة بالخروج عن العقيدة، ويصعب على الدولة البيروقراطية أن تقنع الشعب بصدق الإيمان. وقد حدث الانفصال بين الشعب والدولة الاشتراكية الحديثة في وقائع متفاوتة· في الصين أيام الثورة الثقافية، وفي الاتحاد السوفييتي بعد ستالين وكانت النتائج هنا مدمرة أكثر. فالمسلمون لم يخرجوا عن الإسلام، وعندما اتصلت بهم الدولة و«تبقرطت» عارضوها بالاستناد إلى الكتاب والسنة، حتى ظهرت الحركة الإسماعيلية التي عارضت الدولة بشعار نسخ الشرائع وهي مع ذلك لم تخرج من الإسلام وإنما خرجت من الشريعة وأجرت تعديلات على العقيدة. أما الذي حصل في الدولة

الاشتراكية فهو خروج الشعب من الإيديولوجيا الرسمية وتحوله إلى «ضد». ويرجع ذلك إلى أن الإيديولوجيا العلمانية لا ترسخ في النفوس رسوخ الإيديولوجيا الدينية. فالجماهير في البلدان الاشتراكية اعتنقت الماركسية — اللينينية ضمن صراعها الطبقي ضد الإقطاع ورأس المال فكان التلازم قائماً بين الإيديولوجيا والواقع، فلما انحرف الواقع عن الإيديولوجيا تخلى الناس عنها، أما العقيدة الدينية فتنشأ من الإيمان المجرد بالقوة الغيبية وهو إيمان موروث تكوّن مع ظهور الإنسان وخروجه من مرحلة «النسناس»، فهي كامنة في أعماق اللاشعور الجمعي للإنسان.

س: لنرجع إلى رأي الآخرين حول الإمامة، أي الفرق الإسلامية التي أنكرت ضرورة نصب الإمام؟

العلوي. ورد عن فريق من الخوارج وفريق من المعتزلة إنكار وجوب الإمامة أي إنكار ضرورة الدولة وقولهم أن الناس إذا اتفقوا على الإنصاف وكفوا عن العدوان على بعضهم لن يحتاجوا إلى الإمام، أي إلى الدولة. وهذا القول ورد بنصه وروحه عن فيلسوف «التاو» الثاني في القرن الرابع قبل الميلاد، وفيه دليل على تداعيات الفكر الشرقي من غير اتصال مباشر. وهناك رأي آخر تحدثت عنه الفلسفة الإسلامية ينكر الدولة من الأساس وبرهان أصحابه في ذلك مستند إلى قواعد العدل. فهم يقولون إنه ليس من العدل ولا من الصواب أن يتولى الإنسان قيادة إنسان آخر وإلزامه بما يجب وبما لا يجب. لأن عقول الناس متساوية فلا فضل لعقل على عقل يجعله وصياً عليه. ونجد في ذلك أساساً قديماً لإنكار وجوب الدولة واعتبارها منافية للعدالة والمنطق في آن واحد، وهذه من أخطر الأطروحات التي وردتنا عن الفكر الإسلامي. فهي تنكر أفضلية الحاكم على المحكوم من جهة العقل وتنتهي بالتالي إلى استحالة وجود الدولة، لأن الدولة تقوم على معادلة «حاكم/ محكوم». ويمكن تسمية هذا المذهب بالفوضوية. أما المذهب الأول فينكر وجوبها ولا ينكر الحاجة إليها. ومن ثم فهو لا يندرج في الفوضوية كما سماه بعض الكتاب القليلي الخبرة في التأريخ. فالفوضوية هي

المذهب الذي ينكر شرعية وجود الدولة بإطلاق. ويمكن مقارنته باللقاحية مع اختراقهما في حيثية الإنكار، فاللقاحيون ينكرون الدولة لرفضهم التسلط وتمسكهم بالكرامة، وهو موقف أخلاقي واجتماعي، واللقاحية مذهب جاهلي. أما هذا، أقصد المعتزلة، فمذهب إسلامي ومستنده فكري فلسفي يعكس جنوح العقل المتفلسف من غير أن يترتب عليه موقف اجتماعي أو تحرك سياسي كالذي تصدر عنه اللقاحية.

س: هل شكّل الإسلام موروثاً متماثلاً بالنسبة إلى مختلف الشعوب التي طالها الفتح الإسلامي؟ مثلاً: هل تماثل الموروث الإسلامي العربي مع شبيهه الكردي والفارسي و..الخ؟ ألم تترك الحضارات السابقة للشعوب تأثيرها هنا؟

العلوي: لا يمكن لعقيدة أو دين أن يستقل بالتأثير في محيطه الخاص به. فالأفكار والعقائد والتقاليد تتفاعل وتتوارث وبحكم ذلك تتعدل. وقد احتفظت الشعوب والمجتمعات الإسلامية بالكثير من خصائصها «القبـ ـ إسلامية»، وهذا أمر طبيعي لأنثربولوجيا المجتمعات.

وهذه الموروثات، بل والمواصفات الحاضرة تتفاعل مع العقيدة الوافدة ومأثوراتها، فيعدل بعضها بعضاً ويتحمل كل منها سلب الآخر وإيجابه.

وقد يصل التعارض حدوداً صارخة، كالذي ذكره ابن بطوطة عن جزر (محل ديب) التي تلفظ في اللغات الأوروبية (مالديف)، وسماها ابن بطوطة (ذيبة المهل). فذكر أن نساءها يمشين عاريات الصدور، على الرغم من كونهن مسلمات. وكان قد اشتغل قاضياً هناك. فجاهد لتحجيبهن على الأقل إلى حد الصدر، ولم يفلح، فاكتفى بأن فرض على من تتقاضى عنده أن تدخل عليه متسترة. والتمايز الأكبر نراه عند مسلمي الصين. وحسب استقصائي فإن تراث الحضارة الإسلامية لا يدخل في تراث هؤلاء. ففيلسوفهم كونفوشيوس وليس ابن سينا!.. وإسلامهم هو الفرائض الخمسة وتحريم لحم الخنزير ليس أكثر. وفي باقي التقاليد يعيشون بوصفهم كونفوشيين.

هناك أيضاً تمايزات هامة، استمرت بين الأقوام المختلفة. فالمشاعية الجاهلية التي دخلت في عمق الإسلام لم يكن لها تأثير ضاغط في إيران، لأن المجتمع الفارسي خضع لنظام طبقي عريق، والدولة فيه قديمة ومتبلورة. فكان تقبلهم للنزعة المشاعية أضعف من المجتمع العربي أو الكردي. ومع ذلك نستطيع أن نتابع عمق التوغل في نزعة المعارضة داخل جميع المجتمعات الإسلامية التي تساوت في انتظامها في حركية الثورة الاجتماعية التي غص بها تاريخ الإسلام، ووجدت الفرق المعارضة بيئات مستجيبة عند الأكراد والفرس وفي آسيا الوسطى، كما هي عند العرب الذين كانوا أول من واجه الاستبداد الأموي والتجارة القرشية، فكانوا مادة المعارضة قبل أن تنضم إليهم الأقوام الأخرى. وقد استقطبت الحركة الإسماعيلية مختلف شعوب الإسلام، ولم يتأخر عنها أحد..

بوجه عام نجد التمايزات على مستويين.

الأول: في تأثير العقائد القديمة...

الثاني: في التقاليد الشعبية. وهذه لم تتغير إلا ما كان شديد الارتباط بالوثنية.

تعقيب من خالد:

هناك تمايزات ثقافية وحضارية بين الشعوب التي تعتنق الإسلام، وتأتي هذه التمايزات في اللغة والعادات والتقاليد والذاكرة التاريخية. ولو أن اللغة يليها الدين دائماً يأخذان الأولوية في البحث عن ثقافات الشعوب والأمم. لكني أرى أن الذاكرة التأريخية تأتي بعد اللغة، حتى وإن تعرضت للمحو والنسيان، فهي تبقى في حالة كمونية في حياة هذه الشعوب والأمم وهناك طقوسات يمارسها الكرد في مناطق واسعة، ترجع جذورها إلى الديانات القديمة في المنطقة، وليس لها علاقة بالإسلام، رغم أن ممارسيها مسلمون «السنّة» ومن ضمن هذه الطقوس يوم الخروج للتضرع والدعاء والاستراحة أيضاً، خاصة في الربيع. والمعروف أن هذا اليوم كان عطلة الأسبوع لدى الزرادشتيين.

إن التركيبة الدينية والمعتقدية في المجتمع الكردي مختلفة ومتعددة، وهناك طوائف ومجموعات تنتمي إلى «أهل الحق» و«كَلْهُر» اللتين لهما امتداداتهما الدينية والتأريخية، وهما لا تلتقيان إلا مع فرقة «العلوية» في الإسلام وفي نقاط محددة بالإضافة إلى «اليزيدية» التي هي الأخرى لها كتابها الخاص «مصحف الرش» أي «الكتاب الأسود» وتعتقد هذه الطائفة بامتداداتها الزرادشتية. وتشكل منطقة «سنجار ـ شنغار» التي تقع في كردستان العراق معقلهم الرئيسي.

أما إذا رجعنا إلى العادات والتقاليد والمظاهر الاجتماعية الخاصة بهذا المجتمع، فقد امتزجت مع الإسلام دون أن تختفي في حياته الاجتماعية. وأنا أوافقك باستخدامك «الحضارة الإسلامية» في أبحاثك التأريخية.

س: يرد في كتاباتك ذكر الإسلام الميت والإسلام الحي، ما المقصود بذلك؟

العلوي: التفريق بين «إسلام حي» و«إسلام ميت» يرجع إلى التفريق بين إسلام الدين وإسلام الحضارة. فالإسلام، كمصطلح تأريخي يشتمل على العنصرين، وقد عاشا معاً فيما نسميه العصر الإسلامي، وهو عصر الحضارة الإسلامية الذي بدأ وانتهى، بمعنى أنه لم يعد قائماً، أي أننا لا نعيش الآن في عصر الإسلام. وقد تعايش النمطان من خلال الصراع، واقتسما الساحات، وكان لكل منهما بصماته على مجمل السيرورة التأريخية لذلك العصر. الإسلام الحضارة يشتمل على العلوم والفلسفة والفقه بوصفه حقوقاً وعلم الكلام بوصفه فكراً فلسفياً وثورة اجتماعية، والتصوف بوصفه معارضة.

أما إسلام الدين فيشتمل على العقائد والعبادات والفقه بوصفه شرعاً دينياً وعلم الكلام بوصفه لاهوتاً والتصوف بوصفه منحى غيبياً.

مع حلول القرن الثامن الهجري، توقفت بوجه عام الفعالية الحضارية، فلم تبق الفلسفة ولا الفلاسفة ولا التصوف بمنحاه الأصلي ولا علم الكلام كفكر فلسفي. كما توقف مد الثورة الاجتماعية وحركة المعارضة. وانفرد

الدين بالعالم الإسلامي. والقرآن الذي انتفى في داخل الفكر الإسلامي نفياً ديالكتيكياً، عاد ليصبح نصاً مهيمناً.

وهكذا مات إسلام الحضارة وعاش إسلام الدين. فالإسلام الميت هو الحضارة الإسلامية والإسلام الحي هو دين الإسلام. في الوقت الحاضر لدينا شيوخ دين.. فلان الفلاني مثلاً، وليس عندنا ابن رشد أو الشيرازي.. عندنا الدرويش الفلاني وليس عندنا ابن عربي!..

س: هل يمكن أن يشكل التراث فضاءً لاستيعاب كل متغيرات العصر؟ والتفسيران، العلماني والأصولي، يستندان إلى قاعدة انطلاق فكرية واحدة، يشكل الإسلام وتعاليمه جوهرها.. إلى أي مدى يصح ذلك؟

العلوي: الرجوع إلى التراث أو إلى الإسلام ككل، يشكل بالنسبة للسلفية مرجعية مطلقة، لأنها تنطلق من العقيدة والشريعة التي هي الفقه المكتمل. وعندما تريد أن تجدد فهي ترجع إلى نفس المنطلق.

فالإسلام، كما تفهمه الأصولية والسلفية فضاء كامل يستدعي العصر ومشكلاته، مع التنبيه إلى موقف الأصولية من التراث فهو موقف انتقائي، والتراث يضم العقيدة وغيرها، أي أنه أعم من العقيدة.

والأصولية لا ترجع إلى المعري أو الرازي ولا حتى إلى المعتزلة، وإنما مرجعها فقهي خالص.

فيما يخص العلمانيين، بجملة اعتراضية أقول لك: لا يمكنك إدراجي بينهم.. فأنا لست علمانياً ولا أصولياً. ولي منهجي الذي يبعدني عن كلا الفريقين. كما بينت أني أفرق بين الدين والحضارة الإسلامية، وألغي المرجعية الدينية، أما المرجعية الحضارية فهي عمقي الوطني، وموقفي من التراث انتقائي أيضاً، كما هو عند الأصوليين. وفي الإسلام الحضاري مرجعية كبرى، ويستند إليها نضالي الفكري والسياسي والطبقي. لكنها واحدة من المرجعيات. فالتراث لا يشكل فضاءً كاملاً، بل عنصراً واحداً ولو أساسياً. والتراث عندي تراثان، كما أن الحضارة حضارتان هما التراث

الإسلامي والتراث الصيني. وبالجمع بينهما يتسع الفضاء ولكن من دون أن يصبح شاملاً مهيمناً. ما أريد توضيحه هنا، أن التراث، كما هو عندي، إسلامياً وصينياً، عنصر من عناصر التكوين الثقافي والاجتماعي الحديث، ومرجعيته نسبية وليست مطلقة.

وهذا ما جرت عليه الثقافة الصينية الحديثة، التي تشكلت من الموروث الصيني الواسع، ومن الثقافة الحديثة ــ الماركسية بالأخص ــ، هنا يتم تدامج بين التراث الخاضع لسيرورة انتقاء وبين الثقافة الحديثة، كما سنحدد عناصرها لاحقاً.

س: ألا يمكن تأصيل نضالنا، عن طريق المزاوجة بين الماركسية والتراث مثلاً؟

العلوي: هذا هو جوهر مشروعي. فالتجارب الشيوعية المعاصرة فشلت عندنا بسبب أحاديتها المرجعية. إذ اعتمدت حصراً على المصادر المترجمة. وقد قلت في مناسبات كثيرة، أن الماركسية وحدها لا تكفي. وقد أهمل شيوعيونا مصدر التأصيل للفكر الشيوعي والنضال الشيوعي. وهذا المصدر، كما حددته سابقاً، يتمثل في التراث المكتوب والتراث المشفوه. أي في تراث الحضارة الإسلامية وفي البيئات المحلية.

وعلى هذا الأساس، أدعو إلى أقلمة الماركسية. وقد اخترت هذا التعبير لتحقيق الإطار الشمولي للفكرة. إذ لا يمكن، أن نقول أسلمة الماركسية لوجود مسيحيين، ولا نقول تعريب الماركسية لوجود أكراد وبربر وسريان. فقولنا أقلمة الماركسية يعم الجميع. وتتم الأقلمة بنفس الطريقة التي جرى بها «تصيين الماركسية»، حيث نتجت الشيوعية الصينية بمنجزاتها الباهرة.

أما ما آل إليه وضع الصين الآن، فسنعود إليه في وقت لاحق.

س: عن اللقاحية، بوصفها ميلاً لدى أبناء منطقتنا، إلى أي مدى تستجيب لمتطلبات العصر.. هل من الصحيح تمجيد هذا الموروث حالياً. خاصة وأن لا بديل لوراثة الدولة غير الدولة؟

العلوي: تأريخياً قبل اللقاحيون بالدولة التي أنشأها محمد في «يثرب» ولكن بوصفها دولة نبي لا دولة ملك. ومن هنا اكتسبت النبوة المحمدية بعداً سياسياً غالباً. فلم تكن محصورة بمفهوم النبوة الدينية. وقد استفاد محمد من تجربة «النعمان بن المنذر» وكان له مشروع توحيدي يضم العرب تحت جناحي دولة. وفشل «النعمان» لأنه أعلن عن نفسه ملكاً واللقاحيون يرفضون الملوكية بما تعنيه من الخضوع لدولة. وقبلوا بنبوة محمد بعد أن وضعوه في الاختبار فتبين لهم أنه نبي لا ملك ولم يكن تصديقهم به نتيجة اقتناع بأن الوحي ينزل عليه من السماء، بل لاقتناعهم أنه لن يكون ملكاً عليهم. ومن هنا كانت ثورتهم على أبو بكر وهي المسماة حروب الردة. وقد شرّق فيها المستشرقون وغرّبوا لجهلهم بدوافعها الأصلية. كان اللقاحيون يتصورون أن أبو بكر سيكون ملكاً عليهم وسيكون له ولي عهد على شاكلة الساسانيين والبيزنطيين. وإذ أعلن أبو بكر أنه خليفة رسول الله، وخليفة النبي نبي، وأنه لن يكون ملكاً ولن يكون له ولي للعهد رجعوا إلى الإسلام. ولولا ذلك لما استطاع جيش المدينة الصغير أن يستولي مرة أخرى على الجزيرة العربية. وبهذا نفهم سر النبوة وسر الخلافة، إنه ليس من أسرار السماء بل من أسرار الجاهلية، وقد حصل ما يشبه المساومة بين العرب والإسلام. تقبل فيها العرب دولة، ولكن بسيطة على شروط «التاو» ليس فيها ملك ولا إمبراطور بل نبي وخليفة. من هنا أجيب على سؤالكم بأن اللقاحية التي تطورت في صدر الإسلام لا تشترط إلغاء الدولة بالتمام، أي أنها ليست فوضوية بل تشترط دولة بسيطة وهي نفسها دولة «التاو» التي يقودها الحكماء في الصين. أما الحديث عن تعقد الدولة وتعقد علاقتها بالمجتمع فهذا ليس من ظواهر العصر الحديث. فالدولة بعد أن مرت بأطوارها البسيطة في المجتمعات الرافدانية القديمة وفي اليونان، تطورت بمرور الزمن فتعقدت وتحولت إلى دولة قاهرة على يد الفرس والمقدونيين أولاً. ثم على يد الرومان ثم الأمويين. وكانت الدولة قد بدأت في الصين أيضاً. ثم تعقدت في أسرة «تانغ» المعاصرة للبيزنطيين. واستمرت بتعقيداتها

في الدولة الحديثة. وقد حاول الشيوعيون الصينيون العودة إلى الدولة التاوية وأحرزوا بعض النجاح، لكن خضوعهم لمفهوم الدولة الستالينية خربط عليهم الوضع وانتكث فتلهم. ولولا النموذج السوفييتي الستاليني لكنّا الآن نعايش ظاهرة دولة «تاوية» لقاحية ممركسة في تلك القارة الكبرى.

لكن اللقاحية إذ لا تشترط إلغاء الدولة فهي تثبّت عقدة الناس تجاه السلطة وبالتالي تجاه وعي المعارضة الغالب في العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

س: ما الأسباب التي تجعل الحركات الأصولية أكثر نجاحاً من اليسار في توظيف الموروث الإسلامي في مشروعها السياسي؟

ألا يمكن البحث في مشروع فكري مشبع بموروثنا على أساس تفكيك كامل لمنظومة علاقاتنا الفكرية والثقافية والاجتماعية. كما فعل «غرامشي»؟

العلوي: تحدثت كثيراً عن الثقافة المترجمة والشيوعية المترجمة. وأعني تلك الظواهر السياسية والفكرية الغريبة عن المألوف والموروث والتي خلقت فئة من البرجوازيين المتوسطيين والصغار يعرفون عن الغرب أكثر مما يعرفون عن أنفسهم. فتصرفوا بجهل شبه كامل بوعي الجماهير ومتطلبات البيئات المحلية أو مستلزمات الهوية. الأصوليون من جهتهم لم يوظفوا التراث، إنما تحركوا على نغمتين: العقيدة العامية السائدة والهوية الحضارية، وأدلجوا ذلك في مطالب الصراع السياسي مع الغرب، وأحياناً الصراع الاجتماعي ضد الرأسمالية التابعة. وهذه هي بوابة دخولهم إلى الجماهير، ولم يكن بإمكانهم ذلك لو وقفوا عند حدود العقيدة الدينية. فالجماهير لا تتحرك بالعاطفة الدينية المجردة، ولذلك يفشل الفقيه مهما كان حجمه في تحريك الجماهير لغرض ديني بحت. مثال ذلك فشل المرجع الشيعي الكبير «محسن الحكيم» في تعبئة جماهير العراق ضد الشيوعيين وعبد الكريم قاسم وفشل آية الله العظمى «شريعة مداري» في تعبئة الجماهير حول «الشاه»، بينما نجح «الخميني» الأقل منه في موقعه الديني. وقد نجحت الأصولية الجزائرية في البداية لأنها عبرت عن هوية

الشعب الجزائري الأمـي ضـد الفرانكفونيـة وعـن تطلعاتـه ضـد الرأسماليـة الحاكمة. وفي اللحظـة الـتي يتعـرض فيهـا هـذا الشـرط للاختـلال يحصـل الفصل بين الجماهير والقيادة الأصولية. وهنا تكمن المعادلة الصعبة الـتي لم يفهمها اليسار وكذلك لم يفهمها رجال الديـن الخلـص وهـي المعادلـة الـتي تجمع بين العقيدة والهويـة الحضاريـة مـن جهـة وبـين العقيـدة والمـوروث اللقاحي من جهة ثانية وبين العقيدة والوضع المشاعي من جهة ثالثة

جماهيرنـا لا تتحـرك بـالدين المجـرد. وهـذه حقـائق ميدانيـة عشـناها ونعيشها. وجماهيرنا لا تتحرك بالفكر المترجم الذي يطرح علبها بالتعـارض مع وعيها التأريخي المتبلور.

يمكن لليسار أن يعود إلى الساحة ويسحب البساط مـن تحـت الأصوليـة إذا استلهم تجربـة الشـيوعيين الصينيـين واسـتفاد أيضـاً مـن طروحـات «غرامشي» (استيحاءً لا استنساخاً) ويعني ذلك إنشاء شيوعية محلية تبـدأ من التراث المشاعي والتقاليد المشاعية الشاخصة وتدمجها في الماركسية بعـد نزع القداسة عن الطرفين بحيث يكون اليساري حراً في التعـامل مـع تراثـه وماركسيته في آن واحد. أتذكر تلك المغـامرة النبيلـة الـتي قـام بهـا رفيقـي «خالد أحمد زكي». لقد جاء خالد من لندن بعد أن عمل في معية الفيلسوف «برتراند راسل» وانتقل فجأة إلى الأهوار فلم يفهم منـه الفلاحـون شيئاً ولم يفهم هو من الفلاحين شيئاً وبقي سنتين لم يزد أتباعه فيهما على الثمانية، وهذه هي مأساة نضالنا المترجم.

كنت قد قدمت تقريراً لعزيز الحاج وإبراهيم علاوي عن تجربـة قرامطـة العراق وزنج البصرة لتثقيفهم بمبادئ شيوعية القاعدة. وأُهمل التقرير، لأنـه اصطدم بالذات الغربية الكامنة في داخلهم فلم تأت القيـادة المركزيـة بشـيء جديد عدا إثارة مسألة السلطة والكفاح المسلح من أجلها.

س: ألا يشكل فشـل المشـروع التنمـوي في المنطقـة مـن جهـة ومصـادرة الحريات الديمقراطية من جهة أخـرى دوراً أساسـياً في انتعـاش الحركـات الأصولية؟

العلوي: التنمية التي تقصدها هي التنمية الرأسمالية. ولو نجحت لاستطاعت أن تضعف القاعدة الأصولية، كما أضعفت قاعدة الكنيسة في الغرب، لأن المجتمع الصناعي لا يستوعب الدين بتكويناته الحديثة، ومثلما تراجعت الكنيسة في الغرب، كان يمكن للمد الديني عندنا أن يتراجع في وجه التصنيع الكامل. لكن هذه فرضية، لأن الرأسمالية مستحيلة في عموم الشرق، عدا الاستثناء الياباني. وقد لاحظ «زيوغانوف» أن الرأسمالية ليس لها موطئ قدم في روسيا، لأن الشعب الروسي ذو تقاليد مشاعية عريقة، وهذا لأن روسيا تجمع بين خصائص المجتمع الشرقي وقليل من الغربي. فلا تطور عندنا إلا بالاقتصاد الشيوعي. وقد تحولت الصين من بلد متخلف إلى بلد صناعي على يد الشيوعيين الذين حكموا بين 1929 ـ 1979 فوضعوا الصين على طريق التنمية الفعلي.

ومن هنا يتزامن نضالنا من أجل التطور مع نضالنا الشيوعي وقد ضمنت أحزابنا الشيوعية برامجها مطالب مزدوجة، تجمع التنمية مع عدالة التوزيع. أما فشلها فلا يرجع عندي إلى القمع، فالحركة التأريخية لا يجدي معها القمع عندما تستوفي شروطها. وقد واجه الشيوعيون الصينيون قمعاً تزيد وتيرته وكيفيته على نظائره في العالم العربي، لكنهم نجحوا وفشل شيوعيونا

إن النجاح هنا مرهون باختراق سدود الفكر المترجم والتماهي مع وعي الجماهير وهويتها الحضارية. ويمكن التعويل على حركة شيوعية جديدة تقوم على الأسس التي بنيناها، بحسم الاتجاه لصالح الجماهير وانجذابها إلى اليسار. وأنا متأكد من هذه الجهة أن الأصولية سوف تنتهي إلى درب مسدود ما لم تخرج من فقه المكاسب وتتقبل العودة إلى إرثها المشاعي الكائن خارج الفقه، أي تنفتح على الماركسية. وهذا مستبعد، وإنما الممكن هو انفتاح الماركسية على الإرث المشاعي والتقاليد المشاعية لإعادة تأصيلها.

س: يسود الرأي في أوساطنا بدور الغرب «أميركا خصوصاً» في تنشيط الحركات الأصولية، لكن أليس هناك أرضية فكرية دينية وأخرى اجتماعية

«موروث كامل» وكذلك تعليمية هي التي مهدت وساعدت على دفع الحركة الأصولية قدماً إلى الأمام؟ لماذا يجري ترحيل مشاكلنا على هذه الطريقة؟ إلى أي مدى ساهمت بعض الحركات الاجتماعية في ذلك؟

العلوي: الاستعمار والنظم التسلطية في السياسة والاقتصاد تعتمد عادة على الدين في كثير من سياساتها، والدين يستجيب بطبيعته لهذه الخدمة. كما يكشف تاريخه. لقد وقفت المؤسسة الدينية مع الطغيان في شتى البلدان وشتى الأزمان. وقد وجد الاستعمار قواعد هامة عندنا شكّلها له رجال دين كبار تصرفوا كعملاء للمحتل. وقبل أن تظهر الأصولية الحالية كان هناك تحالف ميداني بين الاستعمار البريطاني والأوساط الدينية. واشتدت قوة التحالف في مواجهة الشيوعية، حيث استخدم الإسلام، كما لو كان إيديولوجية غربية في حرب الغرب على الشيوعية. وتفاقم الحال في تجربة أفغانستان، حيث دخلت المخابرات الأمريكية باسمها وشخصها في إدارة الإسلام الأفغاني وتحويله إلى ملحق لمركز القرار الأمريكي. وكان رجال الدين الأفغان يذهبون إلى البيت الأبيض ويلتقطون الصور مع ريغان حدث الانعطاف مع ثورة الخميني. وهي حلقة أخيرة في سلسلة حركات في إيران والعراق قادها فقهاء الشيعة المنضوون تحت راية «جمال الدين الأفغاني» ثم ظهرت الأصوليات اللاحقة على صدى الثورة الخمينية. واليوم وبعد زوال الاتحاد السوفياتي، تفتح ساحة صدام بين بعض الإسلام وكل الغرب. وأعتقد أن الصراع لن يدوم لأن الإسلام السياسي بمؤسسيّته الدينية لا يتناقض جذرياً مع الغرب خلافاً لأوهام أو مصادرات الكتّاب الغربيين. فالتناقض لا يكون بين الأديان أو بين الإيديولوجيات لأن أساسه سياسي واقتصادي، نعم سوف يتجذر التناقض بين الإسلام السياسي والغربي، إذا تبنى الإسلام السياسي الاشتراكية الماركسية، وعندئذ سيكون الانقطاع المطلق عن الاقتصاد الرأسمالي هو التناقض الأكبر ـ الحقيقي. إن تناقض الغرب ليس مع الدين الإسلامي، بل مع مجتمعات تحمل هوية حضارية مباينة له، ومطالب اقتصادية تتعارض مع اقتصادياته، وهذا التناقض لا

يزول. أما أشكاله التنظيمية فتخضع للتغيير. اليوم يصطدم الغرب ببعض الأصوليات مثل حزب الله وحماس لأنها تحارب احتلاله لفلسطين، وغداً قد تتصالح مع حزب الله وحماس إذا انتهت المشكلة السياسية، لأن حزب الله وحماس ليس لهما برنامج تحويل اجتماعي يتعارض مع اقتصاديات الغرب. ويمكن للغرب أيضاً أن يتفاهم مع ماركسيين وحركات شيوعية وبالخصوص مع مثقفين ماركسيين لا يجدون أنفسهم في تناقض مع الغرب ولا يجدهم الغرب متناقضين معه، لأن الاستعمار والرأسمالية لا يخوضان صراعاً إيديولوجياً وفكرياً، فصراعهما سياسي واقتصادي. إذن، يمكن للغربيين أن ينشئوا أوضاعاً دينية أو ثقافية تخدم مصالحهم، ومنها الكثير من الأصوليات. ويتوقفون عن فعل ذلك عندما يصطدمون بجدار المطالب الاقتصادية والسياسية.

أما عن أسباب نشأة الحركات الأصولية فأظنها اتضحت في ملاحظاتنا السابقة، بالاستناد إلى الخلفيات والعوامل السياسية والاقتصادية. لكن ظهورها قد يكون أسهل بسبب انطلاقها من واقع اجتماعي وهو الدين السائد بعقائده وموروثاته. فهي تستطيع ببساطة أن تخاطب الجماهير. لكن ذلك لا يقترن ضرورة بالوضع المتخلف لمجتمعاتنا. لأن الجماهير لها ثوابت ثلاثة تتحرك على أساسها، في حياتها السياسية. إن الحياة اليومية للجماهير تخضع لحالات تديّن من النوع العادي وتتأطر بالعبادات. أما حياتها السياسية فمشروطة بالثوابت الثلاثة وهي:

- الوعي الطبقي المضاد للأغنياء والوعي السياسي المضاد للاستعمار، والوعي اللقاحي المضاد للدولة، وهذه الثوابت ساكنة في عمق الجماهير. نستطيع أن نقول أن شعوبنا لا تحب حكامها ولا تحب الرأسمالية ولا تحب الغرب. والأصولية لا تمثل هذا المنحى إلا عندما تستوعبه وتتبناه. وهذا هو سر صعودها وليس لأنها تصادر الوضع الاجتماعي المتخلف.

التخلف لا يحكم في الحياة السياسية وإنما يشكل عوامل تعويق للتطور الحضاري. والحالة المقروءة هنا هي حالات مجتمعات تبلورت على أسس

تأريخية متعاقبة فحملت قيماً محددة لا تتأثر بالتغيرات الخارجية الطارئة، وإنما يمكن أن تتعدل بالتطور الداخلي الاجتماعي والاقتصادي. من هنا نستطيع القول، أن الغرب لا يجد له عملاء بين الجماهير، فعملاؤه من الشرائح العليا، رجال الدين والسياسيين والمثقفين. لا يوجد فلاح في المخابرات الأمريكية وأظن لن نعثر عليه، ما لم يكن فلاحاً مثقفاً. وقد ضحك الناس على حكومة البعث في العراق عندما أعدمت خبّازاً بتهمة العمل في المخابرات الأمريكية، فهذا مستحيل. إن الذين خرجوا لمواجهة الاحتلال البريطاني للعراق هم الفلاحون بينما وقف أكبر شعراء العراق في ذلك الوقت مع المحتل.

س. أين تضع نفسك فيما يعرف بـ«جبهة المتنورين»؟ ما هي أدواتك، منهجك؟ هل زاوجت بين الماركسية كمنهج وموروثك الإسلامي والشرقي كباحث؟ وإلى أي مدى نجحت في ذلك؟

العلوي: الاهتمام بالتراث حالياً له ثلاث ساحات وثلاثة دوافع:

الأول ـ الرجوع للتراث بوصفه عقيدة، وهذا هو تراث الأصولية.

الثاني ـ الرجوع للتراث لمحاربته، باعتباره قاعدة الأصولية وهذا نمط مرتبط بالحملة الغربية القائمة على الإسلام.

الثالث ـ الرجوع للتراث لتأصيل الثقافة الوطنية. وهذا النمط معاد للأصولية وللاستعمار في آن واحد ومؤسسه بالتحديد هو العلامة الشهيد[*]، وأنا أحد تلاميذه السائرين في دربه. وجماهير التراث المدروس أيضاً ثلاثة:

جمهور سلفي يقرأ التراث كعقيدة وجمهور مستغرب يدعم الخط المعادي للتراث في الوسط العلماني بدعوى معاداة الأصولية، وجمهور وطني يتثقف بالتراث في مواجهته للأصولية والاستعمار. والحديث هنا عن جماهير المتعلمين وليس الجماهير الأمية، فهذه قد تحدثنا عن ثوابتها فيما سبق.

س: أفهم من هذا أنك لست علمانياً ولست أصولياً؟ فماذا أنت؟

---

[*] العلامة الراحل الشهيد «حسين مروة».

العلوي: هذا هو ما أعلنه عن نفسي فعلاً وما قصدته بهذه المعادلة الصعبة الحرجة هو الخروج على الثوابت والتحرك في فضاء أوسع. ولي أسوة في ذلك بشيخنا الأكبر الذي صرح يوماً بأنه ليس ماركسياً لأنه في الحقيقة كان أكبر من النظرية.

س: تذكر دائماً أن الأنبياء، كمحمد والمسيح، كانوا أميين.. إلى أي مدى يصلح ذلك على الشخصيات التي تركت أثرها على مسيرة المجتمع البشري؟ ولماذا هذا الميل لتمجيد الأمية والنفور من المثقفين؟ ومع مَنْ تصنف نفسك؟

العلوي: الجواب ذو شقين..

الأول، يخص التصنيف الفكري للأنبياء. وهنا نجد النبوة مقترنة بنموذج زعامة سياسية واجتماعية أو عسكرية مع ارتباطها بتأسيس المجتمع أو الحضارة. وظاهرة النبوة بمفهومها السماوي مخصوصة بالساميين، وبتضييق أكثر، بالموجات السامية الثلاث الأخيرة، أي العبريين والآراميين والعرب. وبدايتها عند العبريين، وحسب المأثور التوراتي يكون إبراهيم أول الأنبياء. ولكني أعتقد أن أولهم موسى. ومن سبق موسى في قائمة أنبياء العبرانيين ليس لهم وجود تأريخي. ونبوة موسى كانت لتأسيس معشر و(ليس مجتمع) يتكون من العبرانيين. وكانت زعامته إلى جانب كونها دينية، سياسية وعسكرية، ومستواه الثقافي محدود بمحدودية الوسط الذي نشأ فيه، وهو الحضارة الفرعونية التي أصنفها ضمن الحضارات غير المثقفة. وقد يكون سليمان أثقف أنبياء اليهود إذا صحت نسبة سفر الجامعة إليه.

وقد كان محمد يملك حساً ثقافياً عبر عنه القرآن الذي تكررت فيه كلمات العلم والحكمة والكتاب حوالي سبعين مرة. لكن من دون أن يمتلك رصيداً ثقافياً يضعه في عداد الفلاسفة. وقد أكدت هذه الأمور في مناسبات سابقة ضمن توصيفي للكتب المقدسة خارج دائرة الكتب الثقافية. أما موقفي من الثقافة والمثقفين، فهو محكوم رئيسياً بالوضع الراهن للمثقف في العالمين العربي والإسلامي وعموم الشرق. وهو وضع ناشئ عن المصدر الأكبر للثقافة

المعاصرة القادمة من الغرب. ولأجل ذلك كتبت «مدارات صوفية» لكي تتأصل ثقافة شرقية خارجة من دائرة الهيمنة ومستندة إلى المثقفية الشرقية المتماهية مع الجماهير. ومن هنا حديثي عن الثقافة الأمية والمثقف الأمي، مع وجوب التمييز بين الأمي والجاهل. فالجاهل قد يكون مثقفاً كبيراً. والأمي إذا نظرناه في غرارية الفرد العادي، قد يكون أصح وعياً من المثقف الكبير. فالأمية لا ترادف الجهل، بل قد تجد ترادفاً بين الجهل والثقافة.

ونرجع هنا إلى ما قلناه بشأن الثوابت الثلاثة للجماهير الأمية عندنا بالخصوص، وهي الوعي السياسي المضاد للغرب، واللقاحي المضاد للدولة، والطبقي المضاد للإقطاع والرأسمالية. وهذه الثوابت لا تجتمع إلا عند الأميين وتتشوه أو تتفرق في الوسط الثقافي.

س: تحديداً ما هو الأمي وما هو الجاهل عندك؟

العلوي: الأمي هو الفرد العادي «من عامة الناس» الذي لا يقرأ ولا يكتب، وليس له نصيب من الثقافة المكتوبة.. والجاهل قد يقرأ ويكتب ويكون له نصيب من الثقافة، لكنه يسيء فهم حقائق الأشياء، ويفتقر إلى الوعي الاجتماعي أو السياسي. ويصدر عن الجاهل المثقف من التصرفات والأفكار الضارة أكثر مما يصدر عن الأمي. وقد تحدثت عن الثوابت الثلاثة عند الأميين. وهي تشكل نقاط وعي مؤثرة وعميقة في المجتمع. وهذه تجتمع في الجماهير الأمية، وقلما تجدها مجتمعة في الوسط الثقافي. وقد ميزت الفلسفة الإسلامية بين مرتبتين في الجهل، هما الجهل البسيط، والجهل المركب.

معنى الأول، أن لا تفهم شيئاً.. ومعنى الثاني، أن تفهم أشياء مغلوطة. وهذا الأخير هو ما أقصده بجهل المثقف الذي يسيء فهم الأشياء رغم اشتماله على المعرفة. ولو أردنا متابعة جهالات المثقفين في العصر الحاضر سواء في الشرق أو الغرب لوقفنا على حقيقة ما أريد إثباته.

برتراند رسل، أعظم فلاسفة القرن العشرين، دعا سنة 1947 الولايات المتحدة الأمريكية إلى قصف الاتحاد السوفييتي بالقنابل الذرية للقضاء عليه

قبل أن يمتلك القنبلة الذرية. أي جهل أشد من هذا الجهل الذي يرتكبه فيلسوف كبير، حين يدعو إلى إبادة شعوب بكاملها من أجل بقاء حضارته الغربية؟

برتراند رسل أيضاً ذهب في الثلاثينات إلى الصين، ضمن حملة غربية لاستعمار الصين ثقافياً. وفي كتابه الهام جداً «تاريخ الفلسفة الغربية»، شطب رسل على الرشدية اللاتينية التي شغلت أربعة قرون من تأريخ أوروبا. والدافع عنصري. هذه تصرفات أكبر فلاسفة القرن العشرين!

ألا يحق لي الحديث إذن عن الجهل المركب للمثقفين؟ والجهل الثقافي لا يتمثل فقط في السلوكيات الجاهلة بل في عدم معرفة حقيقية لأمور كثيرة يفترض أن لا يجهلها أهل المعرفة. والجهل عند مثقفينا المعاصرين يجمع بين جهل السلوك وجهل العقل. وأكثر ما يجهله مثقفونا هو التاريخ

س: أليس «مثقفك الشرقي المتماهي مع الجماهير»، هو مثقف غرامشي العضوي؟

العلوي: يختلف.. فالمثقف العضوي، هو الفعال في المجتمع لأجل إحداث التغيير. ولا شك أن التغيير الذي كان يريده غرامشي يتحدد ضمن المفهوم التاوي للدولة: أن توضع في خدمة الشعب.

لكن اشتراطات المثقف العضوي، كما تحدث عنها غرامشي، تدخله في ساحات تبتعد به عن هموم الناس. ومن هنا لم تكن تجربة الحزب الشيوعي الإيطالي عميقة وسط الجماهير، ولم يستطع أن ينافس «الكثلكة» على مواقعها، لأنه ركّز كثيراً على النضال السياسي والإيديولوجي، ولم ينشئ مؤسسات القاعدة التي تخدم المصالح اليومية للشعب. من هنا كان المثقف العضوي مناضلاً سياسياً أكثر منه مناضلاً اجتماعياً.

وقد رأيت، بالمناسبة، تجربة لحزب أكيل القبرصي، اتجهت نحو التعامل اليومي مع مصالح الشعب، وذلك بإقامة سوق ضخم في نيقوسيا، يشتمل على جميع ما يحتاجه المواطن. وكنت أتوجه إليه للتبضع مدفوعاً بمحبتي لأصحابه. لكنني بالنتيجة لم أجد فيه الشعب. فأسعاره هي نفسها

أسعار السوق الرأسمالية، أي أنه ليس من الأسواق الشعبية التي يريدها برنامجنا المشاعي. وكما أعرف فإن الحزب الشيوعي الإيطالي كانت له مساهمة في شركة «فيات». ولا تدخل هذه المساهمة في باب الثقافة الشعبية، لأن هدفها توفير الدعم المالي للحزب، وهو مشروع، لكنه وسيلة لا غاية. إذا لم يستطع أهم حزب شيوعي في أوروبا أن يقترب من هموم الشعب، رغم وجوده في مجتمع فقير متقبل للشيوعية، فإن معنى المثقف العضوي يذهب إلى السياسة والإيديولوجيا ويبقى عند مصطلح المثقف الأمي، لأنه يضع المثقف في الدائرة الحاصرة للوعي الشعبي، ولا يجعله مساهماً في تأسيس مجتمع الشعب، المجتمع العظيم كما يسميه التاويون.

س: إلى أي مدى يكون ذلك صحيحاً: محاولة إسقاط مفاهيم التنورين القدماء على الوضع السائد الآن، كما فعل محمد عابد مثلاً، أثناء تحقيقه لكتاب أبي رشد «فصل المقال»؟

العلوي: الإسقاط يمكن أن يتم في الحاضر على الماضي وبالعكس. وفيما يتعلق بالفكر الشرقي، لا أستسيغ التصنيف إلى قديم وحديث، بل ماضي وحاضر. سيكون ذلك منطلق إجابتي. أما استعمال كلمة «إسقاط» من قبل الجابري، فتعبر عن عملية قسر ميكانيكية تتوافق مع منهج الجابري التجزيئي المتأثر بمدرسة الحوليات الفرنسية

والقضية عندنا، كما حددها العلامة الشهيد، استمرار الماضي في الحاضر. ليس كما نريده بالربح الميكانيكي، بل من خلال وعينا لسيرورة التاريخ عندنا، والتي يجب أن تبدأ من تعاملنا مع البيئة المحلية ومحتوياتها التي تجسد استمرار الماضي في الحاضر. وعندما نبدأ بإعادة الإرث الثقافي المتكامل مع البيئة، ولكن غير المدروس، فإننا نواصل هذه السيرورة، التي تحدث عنها العلامة الشهيد. وعندئذ لا يكون التراث موضوعاً لإسقاطات بنيوية أو حولياتية أو قومية، بل حركة ديمومة يجب فهمها كما هي من دون خلفيات جاهزة. وتساعدنا المناهج الحديثة في إنجاز هذه السيرورة.

وقد اعتمد العلامة الشهيد على المادية التاريخية وقدم عملاً متكاملاً ونزيهاً، كان يجب على من يريد الانطلاق من التراث أن يضعه في حساب مصادره، لا أن يشطب عليه ليبدأ من مصادراته الشخصية فيما يخص ابن رشد، ويبدو أن الجابري يعتبره المنوِّر الوحيد في التراث، ليس ثمة ما يدعو إلى الإسقاط، بل هي عملية مدامجة بين عناصر الفكر التنويري حيثما وجدت في التراث الإسلامي أو في التراث الصيني، وحتى في تراث الإغريق، بلا تجزئة بين مصادر هذا الفكر، ثم إدماجها بالثقافة الحديثة. وعندئذ تتسع الآفاق ويصبح الماضي جزءاً من الحاضر، بعد إخضاعه لمنهجنا النقدي.

إن حسين مروة ماركسي، وفي ماركسيته يتمثل الإسلام من دون أن يلجأ إلى الإسقاط، لأنه في شخصه، كمفكر، يجتمع على خلفيتين من تحصبله الثقافي هما التراث والماركسية وقد دخل إليهما من خلال الإحاطة بمصادرهما، مع طريقة في التعامل الوجداني مع مصادره التي منحته المصداقية العالية.

س: ألا تجد في ذلك شيئاً من التفسير لهذه المفارقة مثلاً، فعبد الرحمن الكواكبي المتوفى عام 1902، دعا خصوصاً في كتابه «طبائع الاستبداد» إلى فصل الدين عن الدولة، في حين يرفض مفكر معاصر، كمحمد عمارة، علمنة الدولة معتبراً «العداء بين الدين والدولة خاصة أوروبية»؟

العلوي: في هذا المثال تأكيد آخر لما أتحدث عنه حول الماضي والحاضر، وعدم تجنيدي لمصطلحي القديم والجديد.

إن محمد عمارة المعاصر يخطو خطوة إلى الوراء بالقياس إلى عبد الرحمن الكواكبي. وهكذا حسن حنفي الذي بدأ تنويرياً ثم انتهى إلى مقولات الدمج بين الدين والدولة.

إن تاريخ الشرق، هو تاريخ متداخل لا متعاقب. فحينما يعلن «المعري» في القرن الخامس الهجري، ثورته التنويرية المتكاملة، يأتيك في العصر الحديث من يبشر بالحكم الديني. ومن هنا أقول أن ماضي الشرق أحسن

من حاضره. وهو الذي سيصنع لنا حاضرنا كما صنع للصين حاضرها الشيوعي، بذلك الوهج الذي تميزت به شيوعيتها. التمييز بين ديننا ودين الغرب، مصادرة على المطلوب. ففي كل مجتمع تسعى المؤسسة الدينية كي تمسك بالسلطة وإذا لم تستطع أن تكون هي الدولة، كما حدث في أوروبا، فإنها تتجه للاندماج بالدولة.

وفي العصر الإسلامي، لم تكن الدولة الإسلامية دينية، بمعنى أنها لم تكن مُدارة من رجال الدين. لكن رجال الدين أنفسهم حاولوا دائماً أن يكون لهم نصيبهم في السلطة. وتثبت تجربة الفكر الإسلامي أن السبب الذي وفّر هامش حرية واسع للفلاسفة والمفكرين، هو عدم نجاح رجال الدين في السيطرة الكاملة على الدولة. ومن هنا فإن الدعوة إلى إدخال الدين في الدولة، تأتي كخطوة ارتدادية بالنسبة للعصر الإسلامي، وسوف تحقق لرجال الدين المسلمين حلمهم الطويل الأمد في الدمج الكامل بين الدين والدولة. وهذا افتئات من مفكرينا المعاصرين. فقد كان يؤمل للدين الإسلامي أن يفعل ما فعلته الكنيسة، لو أنه اندمج في الدولة.

إن سلفيينا المعاصرين يجاهدون لتحقيق ما عجز عنه أوائلهم ولا شك أنهم لن ينجحوا من حيث فشل الأولون

من بعض «صينيات» العلوي

س: متى ظهرت الفلسفة الصينية؟ ومن هم أبرز رموزها أو مؤسسيها الأوائل؟

العلوي: ظهرت الفلسفة الصينية في أواسط أسرة تجوو وهناك اختلاف حول الفيلسوف الأول.. من هو: كونفوشيوس أم لاوتسة؟ وكان بينهما خمسون عاماً، أي أن لاوتسة من جيل سابق على جيل كونفوشيوس، ولو أن الأخير ظهر عندما كان لاوتسة لا يزال حياً.

وهذا يعني أن لاوتسة هو الفيلسوف الأول، رغم طغيان شهرة كونفوشيوس عليه، لاسيما في الخارج، واعتباره خطأً الفيلسوف الأول وقد بينت رأيي هذا لبعض الكتاب الصينيين. ومهما يكن فكلاهما فيلسوف بالتعريف الحقيقي، لكنهما ليسا أول من خاض غمار المشكلات الفلسفية. فهناك ما يدل على أن هذه المشكلات ترجع إلى القرن الثامن قبل الميلاد، من دون أن تقترن بتأليف فلسفي يؤشر فكراً فلسفياً ناضجاً كالذي أنتجه لاوتسة، الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد.

ظهور الفلسفة في هذه الحقبة يرتهن بالتنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في أسرة «تجوو»، والتي كانت تقوم في الغالب على الملكية المشاعية. ثم بدأت تهتز هذه التنظيمات مع تفكك أسرة «تجوو»، وظهور الدويلات المتحاربة. ويبدو ظهور الفلسفة التاوية رداً على انحلال تنظيمات

«تجوو»، كما يصرح بذلك فلاسفة تاويون لاحقون وكان تمسك التاويين بالملكية المشاعية، امتداداً لاقتصاديات تلك الأسرة من جهة، ولظهور الدولة في الصين وتطورها اللاحق نحو التمركز من جهة أخرى. ويمكن اعتبار فلسفة كونفوشيوس استجابة لهذه الحاجة، وبهذا تكون بداية الفلسفة الصينية محكومة بعاملين سيا ـ اقتصاديين، انتجا بدورهما أول مدرستين في تاريخ الفلسفة الصينية.

أما من أين استقى الفيلسوفان مادتهما الأولية، فبخصوص لاوتسه، كانت هناك كتابات ذات منزع تاوي، عرفت في تاريخ الفلسفة الصينية باسم الكتابات القبـ ـ تاوية. وكان لاوتسه مسؤولاً عن الأرشيف الامبراطوري، أي المكتبة الإمبراطورية، واطلع على تلك الكتابات وتأثر بها، واستطاع من ثم تطويرها إلى فكر نسفي اتسم بالكثير من الجنوح والجموح. ويرتبط هذا التطور بعبقريته الشخصية. ففي قضايا الابداع الفكري لابد من حساب عوامل التكوين الذاتي لشخصية المفكر. لأن المصادر الخارجية لا تفعل فعلها إلاّ من خلال الموهبة والعبقرية.

ترجع مادة كونفوشيوس، في تقديري إلى التراث الفولكلوري والأسطوري الصيني ومنه التراث الغنائي الذي عني به كونفوشيوس عناية ملفتة للنظر، فجمع شتات الأغاني الشعبية في كتاب، سمي «كتاب الاغاني»، واعتبر من المأثورات الكونفوشية الأولى، وتنظيرات كونفوشيوس الأخلاقية تستند إلى التقاليد والقيم السائدة في مجتمعه، ومنها مذهبه في العلاقات الخمس.

أما تنظيراته حول الدولة فهي من ابداعه الشخصي، حيث انعكست حاجة تاريخية ملحة في عقل الفيلسوف، فتصدى لتنظيرها.

س/ ما هي القضايا التي اشتغلت عليها الفلسفة الصينية بشكل عام؟..

هـ/ اتجهت الفلسفة الصينية في بداياتها إلى معالجة قضايا المجتمع السياسية والاقتصادية. هكذا كانت فلسفة كونفوشيوس ولاوتسه. ثم أظهر التاويون اللاحقون عناية بقضايا الوجود والطبيعة. وأبرز من اشتغل منهم

بهذه القضايا فيلسوفهم الثاني الأكبر «تشوان تسه» في القرن الرابع قبل الميلاد. وقد تناول مذهبه كلاً من الكونيات والنَشْكَوْنيات[*].

أما الاهتمام الأكبر فظهر لدى فلاسفة مدرسة «التاو ـ شييه»، التي يسميها الباحثون المعاصرون بالكونفوشية الجديدة، وقد انصب على مواضيع الميتافيزيقيا والوجود والطبيعيات. ولم يعن الصينيون بالمنطق، سوى فيلسوف مدرسة الأسماء «هوى تسه» وهو أكبر مناطقة الصين وتركز اهتمامه على المنطق الديالكتيكي، الذي يمثل منحىً مشتركاً للفلسفة الصينية.

س: ذكرت آنفاً أن المادة الأولية لكونفوشيوس ترجع إلى التراث الفولكلوري والأسطوري للصين، أما مادة لاوتسه فترجع إلى كتابات ذات منزع تاوي، أي إلى الكتابات المعروفة في تاريخ الفلسفة الصينية بالكتابات القب ـ تاوية.. كيف أثر ذلك على المنحى الفلسفي لكليهما؟

العلوي: الذي أثّر في توجه كونفوشيوس ليس هو مصادره الأولية، بل وضعه الطبقي. فهو ينتسب إلى سلالة نبلاء. ولو أنها كانت في عهده نبالة آفلة. لكن النسب القريب يترك تأثيراً على صاحبه بصرف النظر عن وضعه الآني. ولو أنه ليس مطلقاً فللخيارات الشخصية دور كبير في بلورة مذاهب المفكرين.

كان كونفوشيوس مفكراً يعبر عن مرحلة هي مرحلة تبلور الدولة في الصين، وهي دولة طبقية تحكم مجتمعاً طبقياً. واختار كونفوشيوس أن ينضم إلى الدولة ليس بدافع انتهازي. فالفلاسفة المؤسسون لا يخضعون لهواجس صغيرة، بل يتحركون وفق قناعاتهم. وارتباط كونفوشيوس بالدولة ليس للدفاع عن شخص حاكم، إنما كانت مهمته مساومة التأسيس الحضاري الذي هو فعل الدولة في الشرق. ومن هنا تأتي عناية كونفوشيوس بالتعليم، لأنه يراه أساس الحضارة. وكان التعليم بهذا الإطار هو الهم الأكبر لمحمد أيضاً.

---

[*] النشكونيات: نحت من نشأة + كون. مقابل المصطلح الإنجليزي OSMOGONY المختص بنشأة العالم

في المقابل يتجه لاوتسه، المغمور النسب إلى معارضة الدولة والحضارة معاً، وتأسيس فلسفة قريبة من الناس متأثرة بالوضع المشاعي للمجتمع الصيني. وقد قلت سابقاً أن لاوتسة، أعمق من كونفوشيوس. وهذا عندما نجري مقارنة بين كتاب التاو الأول ومؤلفات كونفوشيوس وتعاليمه

ففي كتاب التاو جنوح فكري تفتقر إليه كتابات كونفوشيوس ذات الصبغة التعليمية والوعظية الغالبة بينما يتكلم لاوتسة بلغة ديالكتبكية معقدة، ويمكننا بهذه المناسبة اعتباره أبو الديالكتيك، لأنه ظهر قبل هيراقليطس اليوناني

س· ما المقصود بالتاو، وهل تجد له نظيراً في الفلسفات الأخرى؟

العلوي. المعنى الأصلي للتاو هو الطريق. ويستعمل بهذا المعنى في مصطلحات المرور في الوقت الحاضر. ومنه استمد لاوتسه مفهوم المطلق الكوني بقرينة الطريق المؤدي إلى الاندماج في الكون، أو الطريق إلى السلوك القويم.

ومن اللافت للنظر أن كلمة «السنّة» في الإسلام مأخوذة أيضاً من الطريق، وكذلك الشرع ومنه الشارع، الطريق الأعظم هنا إذن يوجد مقابل لغوي في الإسلام للتاو الصيني، لكن بمعنيين مختلفين. فهناك تعطى معنىً فلسفياً، وهنا تستعمل في مجال فقهي. والتاو، هو المطلق الصيني الذي تنشأ منه الأشياء، لأنه ليس خالقاً ولا هو كائن خارج الطبيعة، إنما هو قوة سارية في الموجودات على جهة وحدة الوجود. وهذه النظرية ترجع إلى لاوتسة، وتطورت في التصوف الإسلامي على النحو الذي أوضحناه في كتاب «مدارات صوفية».

س: بماذا، إذن، يختلف التاو الصيني عن هيولى أرسطو؟

العلوي: الهيولى هي المادة، واصلها في اللغة اليونانية الخشب، فرحّلها أرسطو إلى مفهوم المادة. وهي المادة الخام التي لم تتشكل بعد، ويكون تشكلها بعد اتحادها بصورة ما. إلا أنها أزلية في تصورها، وهو قول المشائيين، أي أن الهيولى لا تنفك عن الصورة. وهي ليست قوة فاعلة، بل

منفعلة تتقبل الصور. والفاعل فيها هي الصورة، أما التاو، فهو القوة السارية في الموجودات، ويحققه التاويون كبديل عن فكرة الخلق، يفسر مصدر الحركة في الوجود ولكن من داخل الوجود نفسه

س. إلى أي مدى يصح ما تقوله بعدم وجود دين وأنبياء في الصين؟

العلوي: الدين يشتمل على العقيدة والطقوس، أي العبادات مع تصور إله خالق، سواء تجسد أم تجرد. وليس في الصين فكرة عن الخلق، ولم يبحث الفلاسفة عن هذه المشكلة، وإنما ورد تساؤل من «تشوانغ»، إن كان بوجد خالق (أو ديان لأنه لم يستعمل كلمة خالق بالضبط)، ولم يقدم جواباً، وإنما اكتفى تشوانغ بمجرد السؤال في عبارات شغلت سطرين من الكتاب المسمى باسمه، ولم يعد إليها، كذلك لم يتناولها غيره من الفلاسفة. وبانعدام فكرة الخلق ينهدم أساس مادي لوجود الدين في الصين. أما الطقوس، فوجدت في الكونفوشية، ولكن للأسلاف لا للسماء والأرواح.

ولا يؤدي الصينيون، بقوميتهم الكبرى الهان، أية عبادات وليست لهم معابد. إنما توجد معابد بوذية يؤمها بعض الناس على غير نظام، ومن تصادفهم هناك، قد لا تصادفهم مرة أخرى، فقد يأتي الصيني إلى المعبد مرة في العمر، لا لكي يؤدي طقوس البوذية، بل وفاء لنذر مثلاً!.

وقد استقصيت بنفسي مدى انتشار البوذية كدين، فكان جميع الذين سألتهم إن كانوا بوذيين يردون بالنفي. وهذا فيما يخص قومية الهان وهي جُماع الأمة الصينية والشعب الصيني. وهناك أقليات قومية في الجنوب تعتنق البوذية وتعدادها لا يزيد على العشرين مليون نسمة، وهي ليست من صميم الأمة الصينية ولا تتكلم اللغة الصينية.

نعم وجدت الديانة التاوية اشتقاقاً من فلسفة التاو لكنها لم تنتشر، وبقي حالها حال البوذية: معابد وكهان بلا رعية، وإنما يؤمها الأفراد لأجل النذور في الغالب. وضمن هذا الوضع الصيني الخاص فيما يتعلق بالدين يتحدد موقف الفرد الصيني أمام الاستصباء فهو لا يدخل في أي دين أجنبي لأنه في الأساس ليس له دين محلي.

وقد تسألني عن المسلمين الصينيين، ومن أين جاؤوا! فأقول لك إنهم ليسوا صينيي الأصل، وإنما يرجعون إلى أسلاف من الرجال جاؤوا من العالم الإسلامي (من العرب والأتراك والفرس)، فتزوجوا من الصينيات وصار لهم أولاد على دينهم. ومن هنا تسميتهم «هوى هوى» أي راجع، راجعٍ. لأنهم جاءوا كمسافرين، والمسافر لا بد أن يرجع. وقد سافر بعضهم فعلاً وبقي آخرون هم الذين أنشأوا هذه الطائفة. وبالتالي فهي لم تكن نتاج اهتداء رجال صينيين إلى الإسلام كما حدث في غير الصين. كذلك لا توجد مسيحية جدية في الصين. وقد جاءت أول بعثة تبشيرية من الموصل في القرن السابع الميلادي، واستقبلها الإمبراطور التانغي تاي تزونغ، وسمح لها ببناء كنيسة في العاصمة الإمبراطورية «تشانغ آن». لكن البعثة لم تفلح في استصباء صيني واحد. وأغلقت الكنيسة بعد وفاة راعيها.

وفي القرن السابع عشر وصلت بعثات تبشيرية من «الجزويت» الطليان استصبئوا بعض الصينيين. ولما انسحبوا وعادوا إلى بلادهم عاد المتنصرون الصينيون إلى أصلهم. ومن مات منهم على دينه لم يتنصّر أولاده. ومع التوغل الغربي في الصين في القرن التاسع عشر، جاءت البعثات التبشيرية وبنت الكنائس ودخلها بعض الصينيين من الفئات «المتبرجزة» التي تطمح بالحصول على المغانم من المبشرين ذوي الحول والطول، وتنصر بعضهم بتأثير انبهاره بالحضارة الغربية. ومن تنصر منهم لم يتنصر أولاده وقد تعرفت على أصدقاء صينيين كانت أمهاتهم أو آباؤهم مسيحيين، أما هم فليسوا كذلك.

وحدثت في هذا الوقت مفاجأة كبرى عندما انفجرت ثورة فلاحية صينية قبل الثورة الشيوعية، وهي الثورة المسماة حركة «تاي بينغ» السماوية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، واتخذت الحركة من المسيحية عقيدة لها ولكن بعد انهزامها في ساحات القتال لم يبقَ فلولها على عقيدتهم.

على أن التبشير مع استمراره، مستفيداً من النفوذ الغربي، توصل إلى تنصير حوالي مليون صيني وهم من هذه الفئات المتبرجزة. وكان العدد يقل

بالوفيات أو يزبد بالاهتداءات الجديدة. ولم تكن زيادته نتيجة انتقال بالوراثة. لأن ابن الصين المسيحي لا يكون مسيحياً وسرعان ما اختفى هذا الرقم مع تأسيس الجمهورية الشعبية.

المفهوم الأصلي للنبوة كما هو محدد عند الساميين يعني الوحي الذي يأتي من السماء. وأول نبي بهذا المفهوم هو إبراهيم أبو العبرانيين. وكلمة «نبي» عبرية وليست مشتقة من النبوءة. ولذلك لا يصح أن يقال نبيئ وإنما نبي، والجمع أنبياء. والأنبياء الساميون هم أنبياء اليهود مضافاً إليهم المسيح ثم محمد.

وهذا المصطلح لا وجود له في اللغات الأخرى. ففي اللغة الإنكليزية «PROPHIT» المأخوذة من جذر يفيد معنى النطق والتكلم، أطلقت على النبي بالمفهوم السامي. فهي كلمة اشتقاقية وليست أصلية. على أن الأديان الأخرى التي يشملها وصف الأديان الوضعية، كالبوذية والهندوسية والزرادشية، ترتبط بمؤسسين نطلق عليهم أنبياء على سبيل المجاز.

إن بوذا مثلاً لم يذكر نزول الوحي عليه ولم تكن له فكرة عنه، وإنما بشّر بتعاليمه بوصفه حكيماً. ومن هنا لا نستطيع أن نربط مفهوم النبوة بالبوذية إلا على سبيل المجاز. وفقهاء الأديان السماوية الثلاثة، يحرّمون استعمال وصف النبي لغيرهم نظراً لاقتران مفهوم النبوة بالوحي. وقديماً لم يكن أحد يستطيع استعمال هذا الوصف خارج دائرة الأديان الثلاثة.

واستعملناه نحن في هذا العصر، ضمن عدم تقيدنا بالمحرمات الدينية وعلى سبيل التوسع في المفردة القاموسية. وهكذا لا يقترن الدين ضرورة بالنبوة السامية ومن ثم لا يمكن القول أنه بدون وحي لا يكون دين. إن بوذا وزرادشت هما في مقام الأنبياء، لكن بمفهومنا المجازي، لا بالمفهوم السامي.

ونحن في سعة من إطلاقنا هذا الوصف على بوذا. لكننا لا نستطيع استعمال كلمة «رسول» في هذا المقام، لأنها تعني حرفياً: من يتلقى رسالات السماء.

س: ما المقصود بمصطلح الكونفوشية الجديدة؟

العلوي: الكونفوشية الجديدة مزيج من الكونفوشية والتاوية. واسمها الأصلي «تاو شييه»، أي دراسة التاو، وهي مدرسة متقدمة على الكونفوشية. فقد عُنيت بفلسفة الطبيعة والميتافيزيقا. كما أظهرت توجهات مشاعية بتأثير التاويين وعُنيت بالعلوم الطبيعية، وخرّجت فلاسفة أكبر حجماً من كونفوشيوس وتلامذتها لم ينظّروا للدولة، واختاروا طريق العزلة التاوية عن المجتمع الرسمي، وأحد رموزهم الجميلة «شاو يونغ»، صاحب قصيدة أغنية السعادة، التي نشرت ترجمتها في المستطرف الصيني. وللكنافشة الجدد باع طويل في الكونيات والنشكونيات، كما في فلسفة الطبيعة. وتتكامل فلسفتهم مع تطور الصناعة في الصين، لأنهم كانوا فلاسفة وعلماء في آن واحد. ومعروف أن الصين طوّرت صناعات هامة، كصناعة الفولاذ والسفن المواخر والعربات الشاحنة، فضلاً عن المخترعات الأربعة الكبرى وهي: الورق والطباعة والبوصلة والبارود.

س. ما تاريخ أول اتصال بين الحضارة الصينية وحضارة منطقتنا؟ وما التأثير المتبادل بينهما؟

العلوي: إذا أردنا الاتصالات التجارية فقد بدأت مع إنشاء طريق الحرير في القرن الأول ق. م وكان يمر بالموصل وحلب من جهة البر وبمدينة سيراف على الخليج الفارسي من جهة أخرى

أما أول بعثة دبلوماسية موثقة تاريخياً، فهي بعثة كان لينغ عام 97 م، وكانت إلى العراق أيام حكم الفرثيين الفرس. وأراد كان لينغ أن يذهب إلى سوريا، فلم يستطع لأسباب ذكرناها في المستطرف الصيني. وذكرت المصادر الصينية أنه ذهبت بعثة تجارية من سوريا إلى الصين أوائل القرن الثالث الميلادي، ثم يأتي بعدها ذكر السفن الصينية أيام المناذرة. وكانت تدخل الفرات وتصل إلى بحر النجف، كما حققناه في المستطرف الصيني. وعن ذلك الطريق تسربت كلمات صينية إلى العربية وبالعكس. وبعد الإسلام صار التبادل التجاري والثقافي والعلمي سالكاً بين طرفي آسيا الغربي والشرقي.

وبلغ عدد البعثات المتبادلة بين القرن الأول الهجري والسابع 72 بعثة. وسكنت جاليات من كلا المنطقتين في المنطقة الأخرى

يمكن إيجاز التأثيرات المتبادلة في النقاط التالية:

1 ـ في العلوم: كانت هناك بعثات علمية صينية إلى العالم الإسلامي، وبعثات إسلامية إلى الصين. وركزت الدراسة على الفلك والطب وقد أنشئ في الصين معهد للطب الإسلامي، بينما اشتغل فلكيون صينيون في معية الفلكيين المسلمين.

2 ـ في الصناعة: أخذ المسلمون صناعة الورق من الصين. كما أخذوا البوصلة وطوروها، بما يقارب البوصلة الحديثة، كما وصفها البرتغاليون الذين شاهدوها في السفن الإسلامية، أيام فاسكو دي غاما.

وأخذ المسلمون أيضاً البارود، واستعملوه في المدفعية. والمدافع صناعة مشتركة بين الصين والمسلمين. وقد اخترع أول مدفع انفجاري من قبل عسكري مسلم يدعى إسماعيل، كان ضابطاً في جيش المغول الذي احتل الصين. ودشن المدفع بحضور الإمبراطور، فنزلت قذيفته إلى الأرض محدثة حفرة عمقها سبعة أذرع ولم يقتبس المسلمون الطباعة، وقد فسرت ذلك في المستطرف الصبني.

3 ـ في مجال التبادل التجاري: كانت الأدوية والعطور الإسلامية تباع في الصين. وفي المقابل تباع التحف الصينية في المدن الإسلامية، كالخزف والأقمشة، وكان اللون الصيني الأصفر مألوفاً عند المسلمين، ومنه قول كشاجم في القرن الرابع الهجري في وصفه للبطيخ:

ملتحفاً للصين ثوباً أصفرا

كما عرف البط الصيني، وذكره الصنوبري في إحدى غزلياته قال عن حبيبته:

ويا بلبل يا طاووس بل يا بطة الصين

وذكره أحد الخمارين في ذلك الزمن فقال يصف مشيته مع أصحابه، بعد أن سكروا:

نمشي وأرجلنا عــوجٌ مطارحهــا   مشي الإوز التي تــأتي مـن الصـين

في المقابل اشتهرت السيوف العربيــة في الصـين. فقـال شـاعرهم الأكـبر دوفو يصف شيئاً بالغ الحدة:

«إنه حاد مثل سيوف العرب»..

وتعترينا الغرابة هنا من عدم اطلاع المسلمين على الفلسفة الصينية، رغم أنهم عرفوا جميع اقتصادياتها وفنونهــا. ولـو أنــي أرجـح تأثـيرات شـفوية منقولة في مجال التصوف، كما بينت ذلك في «مدارات صوفية».

س: تذكر دوماً أن الحضارة الصينية، حضارة مثقفة، مـا الـذي تقصـده بذلك؟

العلوي. سميتها حضارة مثقفة، لأنها عنيت بالمعرفــة الفلسـفية والفكـر المنظم، وأنتجت فلاسفة عظاماً ومدارس فلسفية كبرى كما أنتجــت علومـاً وصناعات. وهي أم المخترعات الأربعة التي قامت عليها النهضة الحديثــة ومن جهة تصنيفي للحضارات إلى مثقفة وغـير مثقفـة، فهـذا هـو شرطها، أعني إنتاج معرفة فلسفية وفكر منظم. وبهذا الشرط تكون الحضارات المثقفة هــي حضـارات الصـين ــ حضـارة اليونـان ــ حضـارة الهنـد ــ الحضــارة الإسلامية. قد تجد حضارات تنتج فنوناً متقدمة وتساهم في العلوم البحتة أو التطبيقية ولا تنتج فكراً منظمــاً، ومثــل هـذه الحضـارات لم تخلـف مكتبـة فكرية ولا مدارس فلسفية ولا فلاسفة، فلا يجـوز، والحالـة هـذه، وصفهـا بالحضارات المثقفة.. قد يمكن تسميتها بحضارات عمرانية أو مدنيّات.

لقد نظم اليمنيون الزراعة والري على أرقى المستويات، لكنهم لم يـتركوا لنا كتاباً واحداً، مما يعني أنهم لم يعرفوا الثقافة بمفهومها العقلــي المنظـم. وأنتج الساميون والسومريون القدماء فنوناً متقدمة، وســاهموا في علـوم الفلـك والرياضيات، ومثلهـم الفراعنـة، لكنهـم بقـوا فيمـا يخـص الفكـر في دائـرة الأسطورة.

ومن هنا لا يسعنا تصنيفهم ضمن الحضارات المثقفة..

إن العلم البحت أو الصناعة قد تتزامن مع الأسطورة، لأن المهارة التكنولوجية مقطوعة الصلة بسيرورة العقل المنظم. وحتى الآن يمكن أن تجد كيمياوياً عظيماً، لكنه ضعيف العقل. وقد تلمّس «لينين» هذه المفارقة العجيبة عندما تحدث عن «هـ. بوانكاري»، فقال عنه: «الفيزياوي العظيم جداً والفيلسوف التافه جداً!»..

وهل أتاك أن أعظم العظماء ألبرت أينشتاين، لم يقطع صلته بالإيمان لأن فكره الفلسفي كان محدوداً بالقياس إلى عقله الفيزياوي.

س. على ذكر الهند، صنفت حضارتها الآن، كحضارة مثقفة.. لكنك ذكرت في مكان آخر أنها ليست كذلك أو أن نفوراً ما قد وقع بينك وبين فلسفتها.. ما تعليقك على ذلك؟

العلوي: الهند أنتجت فلسفة، لكن فلسفتها لم تعجبني كثيراً، لاختلاطها بالدين، ونعتّها بالفلسفة المفرطة في الغيبيات . وهذا الموقف يعبر عن مزاج شخصي.

س: أنتج السومريون ملحمة جلجامش، وأنتج اليونان الإلياذة، وكلاهما محاولتان لا يمكن القفز عليهما، عند تلمس تطور الفكر البشري.. لماذا تُصنف السومريون ضمن الحضارات غير المثقفة، وتصنف أقرانهم اليونان ضمن الحضارات المثقفة؟

العلوي: ملحمة جلجامش لا تصنف ضمن الفكر المنظم، بل هي عمل أدبي. والأدب والشعر، كما صنفته، لا يدخل في دائرة الثقافة العقلية. بل هو من عمل الذهن الحي الفياض المتحرك بالخيال ولذلك أنا لا أوافق على عبارة «عقل الشاعر» أو «عقل الفنان»، بل يقال «ذهن الفنان» أو «ذهن الشاعر». وهذا التمييز يبدو مخصوصاً بالقاموس العربي، لأن اللغة الإنكليزية مثلاً لا تميز بينهما على الأقل من حيث الاستعمال، ولو أن مصطلح «Mind» قد يفيد معنى: ذهن، لأن الكتّاب الإنكليز يستعملونه بمعنى العقل.

وبالنسبة إلى الإلياذة، فهي أيضاً من مرحلة ما قبل الفكر المنظم، أي قبل المرحلة العقلية لليونان. وهي نتاج الذهن اليوناني المؤسطر، وليس العقل اليوناني المنظم، فلا مناص من اعتبارها متقدمة على ملحمة جلجامش من هذه الناحية. بل إن جلجامش تتقدم عليها من جهة سعيها للإجابة على سر الموت.. والإلياذة مجرد ملحمة حربية.

س: أنا أقول أن الأدب، الرواية خصوصاً تحتوي على مخزون معرفي وعقلي في آن معاً. هناك في عوالم الرواية مجموعات اجتماعية تحمل معها ثقافتها ومنظوماتها لعلاقاتها لا يمكن إهمالها في الدراسات الاجتماعية والفكرية، لأن هذه الجماعات لا تقع خارج نظام العقل، أي أن هناك العقل الجماعي والفردي الكامن في حقل الأدب والرواية خصوصاً.

العلوي: أولاً، لا نستطيع أن نستعمل تعبير العقل الجماعي أو عقل المجتمع، بل نقول العقلية الجماعية وعقلية المجتمع والذهن الجماعي وذهنية المجتمع. وهذه تعبر عن الوعي العام الذي تندرج تحته عناصر تفكير موروثة عن تقاليد وقيم قديمة حضارية أو بدائية، كما تعكس واقع الصراع الطبقي داخل المجتمع، وكذلك واقع الصراع السياسي بين الحكام والمحكومين. وهذا وعاء ضخم للفكرات «جمع فكرة»، وليس للأفكار (جمع فكر). ومن الفكرة المتجمعة في الوعي الجماعي يستقي الشاعر أو الروائي أفكاره اللاحقة

والرواية تقع في وضعين مختلفين.. وضع البساطة الفكرية فتكون عملاً أدبياً ذو طابع أسطوري. ووضع النمو الفكري فتظهر رواية ذات أفق عقلي. وهذا الأخير مخصوص بالعصر الحديث.

ويلاحظ هنا، أن العمل الروائي القديم هو في الغالب عمل جماعي، كما هو الحال في جلجامش والإلياذة وألف ليلة وليلة. بينما يظهر الإبداع الفردي في طور النمو العقلي. وهو حال الروايات الحديثة التي تجمع بين الإبداع الفردي وتأثيرات المعرفة المنظمة. فما تحتويه الملاحم القديمة من

أفكار هو انعكاس للوعي الجماعي في عمل جماعي، وما تحتويه الروايات الحديثة هو عمل واعٍ لمبدع فرد نشأ في وسط معرفي متقدم.

تعقيب من حيدر:

حول نقاط الالتقاء بين الفلسفتين الصينية والإسلامية:

ـ لم تكن نقاط الالتقاء بين الفلسفة الصينية وقرينتها الإسلامية بالقليلة..

ويبدو الأمر بناءً على أس واحد، يتمثل بوحدة الذهن الشرقي. فلغة كتاب التاو مثلاً، لا تختلف صياغتها بشيء عن لغة كبار متصوفي الإسلام، لغة يمتزج فيها التعبير الرمزي الأدبي بالتعبير الفلسفي المباشر. كما أن الفلسفتين قدمتا جهداً كبيراً لتفسير أصل النشوء.

فالفلسفة الصينية، ممثلة بفيلسوفها الأكبر لاوتسة، اعتمدت على التاو كمطلق تصدر عنه الأشياء ثم تعود إليه. ومطلق التاو هنا أرضي، متجرد من صفات الألوهية، لكنه ساري في الموجودات، وهي ذات النتيجة التي سيعلنها الفيلسوف الإسلامي العظيم صدر الدين الشيرازي «الملا صدر»، ولكن بعد أكثر من ألفي عام.

وعلى الأس ذاته: وحدة الذهن الآسيوي، توصل الفيلسوفان إلى النتيجة الهامة جداً: لا ثابت في الكون! فالمتحرك لا يفنى والثابت لا يبقى.. وبذلك تم خرق أهم فرضيات الفلسفة الإغريقية الرابطة لأزلية الشيء بعدم حركته. وتلك نقطة لقاء هامة في المنطق الجدلي لكلا الفيلسوفين، فلا تاو لاوتسة ولا جوهر الشيرازي بثابت. ومثلما فسرت التاو حركة التاريخ، وبالتالي استمراريتها، خاصة لمجتمعاتنا الشرقية، لجهة ارتدادها، صاغ ابن خلدون، وبعد ما يقرب العشرين قرناً، بعض قوانين التاريخ الفاعلة في الشرق بتوجهات الفلسفة الصينية نفسها رغم عدم اطلاعه عليها. فالأشياء تبدأ ثم تتطور ثم تنتكس لتعود إلى بدء حركتها، وإن بمستويات أخرى، لتعود إلى النشأة من جديد. وفي المجال الاجتماعي، حمّلت الفلسفة الصينية والإسلامية الدولة وحاكميها تبعات الوضع الذي يصادر إنسانية

الإنسان. فإن كان لاوتسة يريد مجتمع يتولاه حكيم يقود ولا يحكم، فإن اللقاحية العربية أصلاً لا يتعدى مطلبها تكوين مجتمع لقاحي بالملامح إياها.

ولم يقتصر الأمر على العصر الجاهلي. فمع مجيء الإسلام صدر عن اللقاحية وإرثها الحي الخوارج والمعتزلة، الذين رأوا بأن لا حاجة إلى الإمام، إذا اتفق الناس على التناصف والكف عن العدوان. والتقى السلب الصيني (التاوي) للسلطة مع موقف أقطاب الصوفية الإسلامية التي أنكرت التعاطي مع الحاكم ورجل الدين وصاحب المال. تلك هي بعض نقاط الالتقاء بين الفلسفتين الصينية والإسلامية.

س: كان لاوتسة مسؤولاً عن الأرشيف الإمبراطوري، أي أنه كان بحماية الدولة «الإمبراطور».. ألا يمكن عقد مقارنة بين تلك الحماية، وما كان يوفره الخلفاء المسلمين للفلاسفة المسلمين.. ما الأسباب الكامنة وراء ذلك؟

العلوي. كان الفلاسفة بحاجة إلى حماية الدولة من المؤسسة الدينية. حيث قامت الدولة الإسلامية بدور تقليدي، كدولة شرقية في بناء الحضارة.

أما الفلاسفة الصينيون، فلم يكونوا في حاجة إلى هذه الحماية نظراً لانعدام المؤسسة الدينية في الصين، لأن الصين كما بينا لم تعرف الدين الرسمي.

على أن تاريخ الفلسفة الصينية، شهد بعض وقائع الاضطهاد ضد الفلاسفة، وأكبرها حجماً ما قام به الإمبراطور الأول هوانغ شي تشين، ذو النزوع الشرائعي ضد الكونفوشيين، حين دفن الكثير منهم أحياء، وأحرق كتبهم. وكان ذلك في القرن الثالث قبل الميلاد مع ظهور الإمبراطورية الأولى في الصين. ولم تتكرر بعد ذلك، وإنما حدثت حالات فردية لبعض الشعراء الذين تدخلوا في السياسة، فالروح الصينية لا تميل في جوهرها إلى العنف.

س. كيف تعامل المثقفون الصينيون مع تراثهم الفلسفي؟ وكيف جرى ما تسميه أنت بـ«تصيين الماركسية»؟ وما مصير التجربة تلك برأيك؟

العلوي: نتحدث أولاً عن المثقفين الصينيين. فقد جمعوا بين الثقافة الحديثة والثقافة الصينية التي استمرت حتى هذا العصر في ثوبها التقليدي، ولم تنقطع. فالمثقف الصيني يعيش تراثه الحي، لأن الحضارة الصينية استمرت متواصلة حتى نهاية أسرة «تشيغ» سنة 1911، وآخر فلاسفة الصين الحكماء توفي عام 1932 وهو الحكيم لياو.

وظهر بعده «فونغ يو لان»، الذي استيقظ على قرع الطبول الغربية، فسعى إلى تأسيس فلسفة صينية ممشوجة بالفلسفة الغربية. وقد أيد الشيوعيين في آخر مقال كتبه قبل وفاته عام 1987، لأنهم ينطلقون من الحضارة الصينية في بناء مجتمعهم الشيوعي الجديد. وقد ناضل معظم المثقفين الصينيين مع الحزب الشيوعي بتأثير هذا الارتباط بالتراث الحي.

وكانت المسرحية الكبرى التي عالجت قضايا المجتمع، هي التي كتبها «كو مو رو»، أحد مؤسسي الأدب الحديث في الصين. واستقاها من قصة الشاعر «تشو يوبيان» في القرن الثالث ق.م. وكان «لين بياو» يزين مكتبه بلوحات تحمل أقوالاً لكونفوشيوس. ولا يخلو مقال لقائد شيوعي صيني من الاستشهاد بنص تراثي.

ويقول «شوان لاي» عن «ماوتسي تونغ» أن عظمته تأتي من استيعابه الخلاق للتراث الصيني. وكان هذا قبل أن يخرف «ماو تسي تونغ» ويشعل نار الثورة الثقافية. ويلاحظ أن بداية انهيار الشيوعية الصينية قد تزامن مع الثورة الثقافية التي انسلخت عن التراث الصيني واضطهدت المثقفين الشيوعيين. على أن الشيوعيين الصينيين لم يصدروا دائماً عن هذا الشكل المباشر الواعي الذي سميناه «تصيين الماركسية»، وإنما فعلوا ذلك بوجدانهم المتجوهر في الحكمة المشاعية للصين.

والملحوظ عن الفرد الصيني العادي، أنه يحمل في تكويناته الشخصية كثيراً من عناصر حكمته الموروثة. ومن أعماق هذا الوجدان الموروث نشأت المشاعات الريفية (الكون شي) والتي هي تكريس للمشاعات القروية القديمة. ولا أدري إن كان الشيوعيون الصينيون قد اطلعوا على توجيهات

ماركس وأنجلز بخصوص المشاعات الشرقية، وضرورة الانطلاق منها في البناء الشيوعي الجديد. لكنهم مارسوها سواء اطلعوا عليها أم لم يطلعوا. المشاعية إذن هي نقطة التقاء الماركسية بالحكمة الصينية.. عزز فيها كل طرف وشائجه مع الآخر. ويأتي الديالكتيك كنقطة التقاء هامة جداً. لأن الفكر التاوي وكذلك مدرسة الأسماء قامت على المنطق الديالكتيكي.

وقد تكلم «ماو» عن ديالكتيك التاو، واعتبره من مبشرات المنطق الديالكتيكي. ولا شك أنه درّس فلسفة الأسماء، ولو أنني لم أطلع على ملاحظاته بشأنها، إن كان قد كتب شيئاً من ذلك. وعموماً، فهي مشروع لتعميق التفكير بطريقة ديالكتيكية، مما جعل العلامة «نيدهام» يعتبرها واحدة من أعظم الفلسفات القديمة.

لكن الجانب الفلسفي من الماركسية لم يتعمق عند الصينيين نظراً للتركيز على الماركسية الاجتماعية. وهنا يمكنني القول أن الشيوعية الصينية أسست مجتمعاً شيوعياً عظيماً، لكنها لم تنتج ثقافة، سوى ما كتبه «ماو» في التناقض والممارسة. وهي مكتوبات مكرسة أصلاً للنضال الميداني. ومن هذه الجهة، يبدو تفوق الماركسية الغربية على الماركسية الشرقية، لأن الشرق بسبب سباته الطويل لم يتمكن حتى الآن من إنتاج فلاسفته الجدد.

س: ما الذي دفعك للذهاب إلى الصين؟ كيف تأقلمت مع هذا المجتمع المجهول بالنسبة لك.. وبماذا أفادتك التجربة تلك؟..

العلوي: كنت أفكر بوسيلة للهروب من حكم البعث العراقي. وفي عام 1976، عاد الشيخ جلال الحنفي البغدادي من الصين، حيث كان يدرِّس اللغة العربية في جامعاتها وأخبرني أن الصينيين طلبوا منه أن يرشح لهم من يحل محله ممن يرضى خلقه ودينه فاختارني..

وعلى ذكر الشيخ جلال الحنفي، فهو شخصية غرائبية. وقد بدأت علاقتي به عام 1961، عندما كنت أعمل في وزارة الإرشاد. وكنا نعنى بقضايا الفولكلور وبالتراث الشعبي، فكانت لنا جهود مشتركة. واستمرت

علاقتي به حتى هجرتي من العـراق. وقـد اكتشـفت فيـه مثقفاً علمانيـاً في العمق . متعدد الكفاءات، مـن فقـه إلى أدب إلى فلسـفة إلى ثقافـة حديثـة.. ويتمتع بروح شعبية بغدادية عالية، وهو من عشاق بغداد الهائمين بحبهـا ومن الذين يمزجون بين الفولكلور والتراث. ولذلك عندما أعيـد بنـاء جـامع الخلفاء العباسي عهدت إليه إمامته. ولم يكن في الحقيقـة إمامـاً. وقـد قـال لي، وكان يكاشفني بأسراره، أنه أوقف الصلاة في الجامع لكي يجعله مركزاً ثقافياً وسياحياً وقال لي مرة: «كنت أتمنى من هـؤلاء الملاعـين الشـيوعيين أن يستلموا السلطة حتى يخلصونا من هؤلاء الكلاب الأغنياء»!

وقرأ لي مرة بيتين من الشعر يهاجم فيهما انقلاب شباط 1963.

أمن أجل أن يصبح هذا مشـيراً ومن أجل أن يصبح هـذا فريقـا

دمٌ في السـفوح وفي الشـاطئين بأسـيافكم عبطـة قـد أريقـا

وقال أنه كان قد كتب البيتين على ورقة وضعها على منضدته، فداهمـه الحرس القومي وأخذوه للتحقيق، وقـال أن مـن حسـن حظـه أن نظرهـم لم يقع على الورقة.

وهكذا كانت هجرتي إلى الصـين. وهنـاك اكتشـفت عالمـاً مجهـولاً كمـا يكتشف الرواد مجاهل البلدان.

وكـان لقـائي الأهـم والأخطـر مـع «إسـرائيل أبشـتاين»، الـذي قـادني في دروب الفلسـفة الصينيـة. وهيـأ لي مصادرهـا، فـأقبلت علـى قراءتهـا بشغف العاشق الذي يكتشف حبيباً غائباً. وكانت أهم المصادر الـتي وفرهـا لي كتب العالمين الجليلين: البريطـاني «جوزيـف نيدهـام» والصيـني «فونـغ يسو لان».

وتطورت معرفتي بالفلسفة الصينية من خلال مناقشاتي مع «أبشـتاين». وبسبب خلفيتي الإسلامية، بدا لي أنـي أكـثر استيعاباً منـه لهـذه الفلسـفة مـن جهـة مقولاتهـا الاجتماعيـة. وفي هـذه الأثنـاء اكتشـفت علـى أرضيـة الواقع تطبيقات الشيوعية، لأجد التكامل بين مـا قرأتـه ومـا رأيتـه. فكـان انتمائي الجديد ممزوجـاً بالحكمـة المشـاعية الصينيـة والتجربـة الشـيوعية

الصينية الحديثة. وهكذا انفصلت بحياتي مرحلتان أساسيتان: المرحلة القب ـ صينية/ والمرحلة الصينية.

كتب لي أحد أصدقائي الخلص يهزأ مني قائلاً: «لعلك الآن تسمي نفسك أبو ماو، بعد أن كنت تتسمى أبو فيدل.» وأنا اليوم لا أبو فيدل، ولا أبو ماو، فالمقدس عندي هو القضية والثوابت المبدئية وليس الأسماء. على أني أميل الآن إلى تلقيب نفسي «سليل الحضارتين»، ولا يدخل ذلك في باب التقديس، لأني أمارس بنفس الوقت نقد أسلافي.

حول مقولة فوكوياما

«في الثقة والثقة بالنفس»

س: يرى المفكر الليبرالي الأميركي «فرانسيس فوكوياما» ياباني الأصل في كتابه الجديد «الثقة» حول الفضائل الاجتماعية ودورها في خلق الرخاء الاقتصادي بأن الصراع الدائر بين الكتل الاقتصادية والحضارية والمجتمعية في العالم يدخل ضمن التنافس بين الحضارات والتفاعل الثقافي وقيام تغيرات إيجابية، عكس مقولة «هنتنغتون» بأن العالم المستقبل سوف يكون فيه للصراعات الحضارية بين الشعوب وانتماءاتها الدينية والثقافية دور رئيسي في تحديد مستقبلها. وفي الوقت ذاته يؤكد فوكوياما على أفكاره السابقة التي طرحها في «نهاية التأريخ» عام 1989 بحتمية نجاح النظام الاجتماعي/ الاقتصادي الليبرالي على كل النظم الأخرى العالمية. لكنه يرجع في كتابه الجديد إلى دور «الثقة» المتبادلة بين الأفراد والمجموعات الاجتماعية في التطور الاقتصادي المستمر في الغرب وفي المجتمعات الألمانية واليابانية والأمريكية بشكل خاص. ويرى بأن ثقافات هذه الشعوب وغيرها من الشعوب الأوروبية تؤدي دورها البارز في النشاطات الاقتصادية وخلق الرخاء والتناغم الاجتصاديين.

العلوي: يبدو فوكوياما متفائلاً جداً بالاستناد إلى الانسجام الثقافي في الغرب. وإذا لجأنا إلى التحليل الماركسي للمجتمعات ضمن مقولة الصراع

الطبقي، فإن تفاؤل فوكوياما مكبوح بعنصر مضاد للانسجام الثقافي. لكني أميل إلى توثيق تفاؤله لأن الصراع الطبقي في الغرب يتطامن لحساب الانسجام الثقافي. فالعامل الغربي والرأسمالي الغربي متفقان على نهب العالم الثالث. والعامل الغربي لا يزاول النضال الطبقي، إنما النضال المطلبي، لأنه لا يريد الاشتراكية. ونقابات العمال في عموم أوروبا وأمريكا، هي إما نقابات كاثوليكية أو مرتبطة بالأحزاب البرجوازية، أما النقابات ذات الارتباط بالأحزاب الشيوعية فهي ضعيفة بوجه عام وليس لها دور فاعل أمام النقابات الأخرى.

عندما أعلن اليساري البريطاني «طوني بن» برنامجه للإنقاذ في بريطانيا وقفت «شيري وليامز» رفيقته في حزب العمال لتعلن: هذه شيوعية! ويسقط برنامج «طوني بن» لحساب اليمين العمالي. ليس من أفق للصراع الطبقي في الغرب، وحضارة الغرب منسجمة وراء سعار التكنولوجيا الذي تفجره الرأسمالية لتسيطر به ليس على الأرض بل على الكون كله.

إن ما يقوله فوكوياما هو حقيقة الخطر الذي يواجهنا الآن. فالغرب المنسجم مع نفسه يشدد من عدوانيته على العالم الثالث ويتجه لإعادة صياغة هذا العالم وفق المعايير التي يريدها. وتدخل في هذه الهجمة مخططات التدمير والمهابدة كتلك الجارية في روسيا والعراق وهما موضوعان لمخطط إبادي يستهدف البشر والجغرافيا. والمخطط ناجح من خلال العملاء المحليين، نظام البعث في العراق ويلتسين وعصابة يلتسين اليهودية في روسيا. ما يقوله فوكوياما صحيح بخصوص الغرب ومن المستبعد أن تحدث اختراقات رغم انحلال الحركة الشيوعية فيها.

س: لكن فوكوياما يذهب إلى نقطة أبعد، وهي الثقافة والثقة المتبادلة بين الأفراد والمجموعات الاجتماعية التي تشارك ليس في النشاط الاقتصادي فقط، بل في حجم الإنتاج أيضاً. حيث أن الرأسمال الاجتماعي المتكون من الفضائل والمزايا والمواهب الفطرية/ الطبيعية التي تمتلكها الأمم تكمن في داخلها قدرات إنتاجية. ويرى بأن عدم حصول

الصين على صناعات ثقيلة وإنتاج فوق ـ قومي يكمن في هذه الإشكالية الثقافية.

العلوي: هذا بدوره صحيح، ولكنه من باب كلمة حق يراد بها باطل. فهو يريد أن يقول أن بنية الحضارة الشرقية والمجتمع الشرقي لا تساعد على النهوض. والنهوض عنده رأسمالي ـ تجاري صرف، ضمن المقولة التي تتمسك بها الإيديولوجيا الغربية، وهي أن الرأسمالية هي المصدر الأم لكل تحضر حقيقي، وهي العامل الأكبر للنمو، تلك المعادلة التي تتفرع إلى رفاه رأسمالية وفقر إشتراكية. لقد أوضح زوغانوف في كتابه «روسيا والعالم المعاصر» أن الرأسمالية لا تنجح في روسيا لأن المجتمع الروسي ينطوي على روح مشاعية طاغية أما التكذيب العملي لفوكوياما فهو عندي، فقد تابعت بنفسي الوضع الصيني من بداية 1977 حيث وصلت إلى الصين ودرست ميدانياً تحولات المجتمع الصيني والسياسة والاقتصاد والثقافة في الصين. وتجولت في شمال الصين وغربها ووسطها وجنوبها ودرست أثناء ذلك وثائق الثورة الصينية والبناء الاشتراكي وأجريت عشرات الحوارات مع شتى الفئات ومختلف الاتجاهات وهذه هي نتائج استقصاءاتي ملخصة:

في غضون عشرين سنة من عمر الجمهورية الشعبية نجح الشيوعيون الصينيون في بناء الاقتصاد الاشتراكي وحققوا من خلال هذا البناء هدفين أساسيين:

الأول ـ التخلص من ويلات المجتمع السابق بنظامه الرأسمالي المشوه لبناء مجتمع نظيف وخال من الجوع، حيث توفر لمليار نسمة طعام يكفيهم من إنتاجهم المحلي بدونٍ أية نسبة استيرادية، وحصل الجميع على بيوت يسكنونها، ليست فاخرة لكنها كافية حسب ظروفهم، وخلعوا الأسمال ليلبسوا الثياب التي يلبسها المتوسطون في أي مجتمع، وحصلوا على العلاج الطبي الكافي، وتحسنت البيئة الصحية جذرياً وهو السبب في هذا الانفجار السكاني حيث قفزت نفوس الصين من 590 مليون عام 1949 إلى مليار نسمة عام 1979 وتحررت المرأة بالمطلق. فحملت نصف العبء في النشاط

الاقتصادي، وتغير نظام العائلة إلى المساواة في السيادة بين الزوجين، وقد جرى ذلك ضمن القيم الصينية أي أن التحرر لم يكن جنسياً كما هو في الغرب.

الثاني: تنمية الصين وقد جرت تحت شعار الزراعة أساساً وللصناعة موجهاً، وتحقق هذا الشعار في الثورة الزراعية عبر المشاعات «الكُون شي» وفي نفس الوقت حققت الصين قفزات تكنولوجية تمثلت أولاً في اكتشاف النفط واستثماره إلى حد الكفاية المحلية. القارة الصينية بمساحتها الواسعة لا تستورد النفط، وقد تم هذا بقيادة الشيوعيين، وفي الصناعة أنتجت الصين السيارات الوطنية للاستهلاك المحلي، ونجحت في التقنيات الأربعة الكبرى وهي الفضائيات والذرة والصواريخ العابرة للقارات والطيران. وحققت أعلى مستوى في الهندسة المعمارية، فأنشأت الجسور العملاقة على أنهارها العظام، وطورت أسطولها البحري والتجاري ليصبح من الأساطيل الكبرى في العالم، وحصل التقصير هنا في مجال الصناعة الثقيلة، والسبب يرجع إلى حساب الزمن. إذ ليس من المعقول ولا من العملي أن تتوصل الصين مثلاً إلى صنع طيارات «جامبو» في غضون عشرين سنة بعد أن كانت عاجزة عن صنع العربات. إن الغرب لم يتوصل إلى هذه الصناعة العملاقة إلا بعد مائة سنة، وعلى الذين يتحدثون عن فشل الصناعة الثقيلة في الصين أن يكونوا شرفاء ويحترموا حقائق التاريخ.

يريدون أن يخدعونا فيقولون أن الشيوعية الصينية لم تحقق التنمية لأنها لم تصنع طائرات «جامبو» وهم يعرفون أن هذه التقنية العالية احتاجت إلى مائة سنة قبل أن تظهر. وهم الآن عندما يتكلمون عن التنمية يتحدثون عن الفنادق العملاقة التي بناها الأمريكان في الصين حتى يستظل بها «الشحاذون وباعة البسطات» فيحصلوا على قوتهم اليومي بالكاد.. لقد أنجزت الشيوعية الصينية في عشرين سنة ما أنجزته الرأسمالية البريطانية في خمسين سنة في مجال الصناعة. وكمثال فإن صناعة النسيج الصينية عام 1979 أي بعد ثلاثين سنة من الحكم الشيوعي تساوت في الإتقان والجودة مع النسيج البريطاني.

وكان يمكن لهذا التطور الكبير أن يستمر بالانسجام مع الثقافة الصينية والقيم الحاكمة في المجتمع الصيني التي حافظ عليها الشيوعيون وطوروها لكن الدولة القائمة شرعت تتحرك على أساس تجاوز هذه القيم وهذه الثقافة وقد تمكنت القيادة المتأمركة من إيجاد تحلل في مجتمع المدن على حساب العائلة والقرابة والصداقة والتعاون. وصار ابن المدينة الصيني يلهث وراء الربح كالفرد الأوروبي، ويمكن للصين في ظل هذه الأغلال أن تحقق نمواً رأسمالياً يجري على حساب مصالح الشعب. لكنه سيكون نمواً معزولاً، لأنها لن تنجح في رَسْمَلة الريف، والتناقض الآن يتعمق بين الريف والمدينة وقد يصل إلى ذروة الانفجار التي تتكرر في الريف الصيني عبر العصور.

س: يرى فوكوياما بأن الأسرة الصينية قادرة على التماسك والمحافظة على ثقافتها ولم تستطع الدولة الشيوعية اختراق هذه المؤسسة الأسروية وتفكيكها إلى كيانات حرة طليقة. أما في حالة اختراقها لها فتتحول الدولة نفسها إلى نفس الكيان السابق أي الأسرة. ويرى أيضاً أن الفرد في المجتمعات الآسيوية لا يبحث عن منفعة ذاتية في مؤسسة مستقلة بقدر ما يبحث عن مواقع بيروقراطية عند الدولة.

العلوي: هنا يقصد فوكوياما الروح الجماعية في الشرق وهذه الروح تتحقق في مجالين: مجال الدولة ومجال المجتمع وما قاله بشأن خروج الفرد من العائلة وذهابه إلى الدولة صحيح، لأن الدولة الشيوعية عملت على أساس شمولي، واستبعدت السوفيتات التي بادر الشيوعيون الصينيون في البداية إلى اتخاذها قاعدة لثورتهم. ولو أقيمت السوفيتات لتحقق المجال الثاني للجماعية الشرقية وهو دمجها الإرادة الحرة للفرد في المجتمع من دون أن تفقد فردانيتها، وهذه الظاهرة ملحوظة في الريف الآسيوي من خلال آليات العمل الجماعي بعيداً عن سلطة الدولة. وعندما كانت الدولة قديماً تدخل إلى العمل الجماعي كان هذا يسمى السخرة، والسخرة محرمة في الفكر الشرقي عند التاويين الموهيين وفي الفكر الإسلامي والفقه الإسلامي.

إن العائلة الصينية حافظت على وحدتها كما يقول فوكوياما، ولكن ليس خلافاً لرغبة الشيوعيين الذين ميزوا بعمق بين شيوعية الأموال وشيوعية النساء وما فعلوه هنا هو ضرب الاقتصاد العائلي لصالح الاقتصاد الوطني، وخروج الفرد من العائلة ليس انخلاعاً بل ارتباطاً بالمجال الأوسع. وقد أعادت القيادة الحالية (المتأمركة) الاقتصاد العائلي إلى الريف بعد أن ضربت المشاعات الجماعية.

س: هناك مسألة أخرى أكثر أهمية في حديث فوكوياما عن آسيا والصين خصوصاً وهي «الأسروية» الطاغية في حياة هذه المجتمعات وأجزاء من إيطاليا وفرنسا، وهو يرى بأن هذه البلدان لا تتمكن من إنجاز التقدم التكنولوجي وإنشاء شركات عملاقة بسبب «الثقة المتدنية» بين أفرادها، أو ثقافتها الأسروية، لأن الثقافة عنده ورغم أنها ليست منظومة عقلانية اقتصادية صرفة ومرتبطة باللاشعور الجمعي من اللغة والدين والعادات والتقاليد.. الخ، لكنها تدخل ضمن مشروع عقلاني في النشاطات الاقتصادية؟

العلوي: الثقة في دائرتها الغربية هي أساس التجارة وعليها يقوم الائتمان الحديث وهي شرط لصيرورة العلاقات الرأسمالية وتطورها. وما يقوله فوكوياما بهذا الصدد صحيح تماماً وأنا لا أنكر بأن هذا الرجل يتمتع بعقلية علمية فاعلة، ولو أن علمه من باب العلم الأمريكي المكرس لأغراض محددة تمنع من جعله علماً إنسانياً مهما يكن. فالثقة فيما يخص الشرق تدخل في تعقيدات لم يلمسها فوكوياما، فهنا تتبوأ الروح الجماعية مكاناً أوسع من الروح الفردية وتتحرك شخصية الفرد من خلال الجماعة في الغالب إلى حد حصول هذا التباعد بين الفرد وذاته، لأنه متلبس بالحالة الوجدانية التي نسميها الضمير والنابعة من الوازع الجماعي وهو وازع أخلاقي أو ديني أو قَبَلي.

لكن ثمة معادلة يمسك بها «الماوردي» فيما يتعلق بالعلاقة بين الفرد والجماعة في الشرق إذ أوضح في كتابه «أدب الدنيا والدين» أن دنيا الفرد

هي الأساس، فالفرد لا يرى الدنيا صالحة إلا إذا صلحت له ويأتي بعد ذلك صلاح أمر الناس وهذه الملاحظة استقاها هذا المفكر السياسي الكبير في القرن الخامس من حقائق الواقع الذي عايشه وقد تأكدت فردية الإنسان في وجه الجماعة الجاهلية أو القبلية بتشريع الإسلام مبدأ مسؤولية الفرد في الجرائم «ولا تزر وازرة وزر أخرى». وتنبني حضارة الإسلام على هذا التمايز والتكامل بين حقوق الفرد وحقوق الجماعة ويرد في حديث نبوي رسم للحدود بين حق الفرد «حريته» وبين حقوق الجماعة، ونص الحديث: «إن قوماً ركبوا سفينة فأخذ كل واحد منهم موضعه، فعمد أحدهم إلى موضعه وصار ينقر فيه، فقالوا له: ماذا تفعل، فقال. هذا موضعي أصنع فيه ما أشاء. فإن أخذوا على يديه نجا ونجوا، وإن تركوه هلك وهلكوا». هنا يتحدد موضع للفرد يملكه كفرد ويتصرف فيه كفرد، ثم تتوقف فرديته عندما يكون في تصرفه إضرار بالجماعة. وعلى هذا الأساس كان الإنتاج الآسيوي يدار بالروح الجماعية في المشاعات القروية، حيث تتكامل فعالية الفرد مع حقوق الجماعة. لكن الدولة من جهتها باعتبارها المالك النهائي لوسائل الإنتاج في الشرق، كثيراً ما كانت تكسر هذه القاعدة. وما نجده من البلبلة في موضوع العلاقة بين الفرد والجماعة في الشرق متصل بالدولة ويلاحظ هنا الدولة الشرقية في فتوتها وهي كثيراً ما تأتي بعد ثورة فلاحية تتحرك بالتناغم مع هذه القاعدة، لأنها في هذا الطور تحظى بدعم جماعي واسع وهذا واضح بالنسبة لمعظم الأسر الصينية. كما هو واضح في الدولة الإسلامية الأولى «مرحلة الراشدين». في هذه الأوضاع تكون «الثقة» سالكة بين الفرد وذاته وبين الفرد والجماعة وبين الفرد والدولة، ثم يقع الانفصام عندما تبدأ الدولة بالتمركز ويسري إليها الفساد.

إن كسر هذه القاعدة «المحمدية» كثيراً ما حدث على يد الدولة وهو السبب الأكبر الذي يفسر نظرية «ابن خلدون» في نشوء الحضارات وسقوطها. ولا مناص من الاعتراف أن أزمة التطور في الشرق هي أزمة بنيوية وتأريخية، لكن سببها هو الدولة وليس العلاقات الأسروية ولا أزمة

الثقة المزعومة. إننا نفهم أزماتنا ونحللها حتى نتغلب عليها. أما العدو الذي يعبر عنه فوكوياما فيريد تأبيد الأزمة وإثارة البلبلة بخصوص الأسس القيمية لحضاراتنا. وما يعني العدو هو أن لا نخرج من تخوم الأزمة، وهو لا يريد منعنا فقط من إنشاء حضارة إشتراكية، بل يحارب نمونا الرأسمالي أيضاً.

إن النموذج الذي يقدمه الغرب ويتهمنا بالعجز عن تحقيقه هو هذا النموذج العدواني الذي يتجه لابتلاع الأرض ومن بعدها ابتلاع الكون. أما نحن فنضالنا يتجه نحو هدف متكامل لبناء اقتصاد إنساني وحضارة غير عدوانية وسيسهل علينا البدء في هذا المشروع عندما نتخلص من الهيمنة الغربية.

لقد بدأ الشيوعيون الصينيون ببناء هذه الحضارة فعلاً ولم يوقفها إلا التدخل الغربي. وأنا لا أريد أن أتغاضى عن أسباب أزمتنا التأريخية كما شخصتها، وأمامنا نضال اجتماعي وفكري طويل حتى نتجاوز خط الدولة لكي نحقق حرية العمل لمجموع الشعب بأفراده المتمايزين وحرية العمل مفقودة حتى الآن تحت مكبس الدولة الشرقية التي تحكمنا ويدعمها الغرب ضدنا، لأنه يعرف أن هذه الدولة هي سبب أزمتنا.

الدولة وليس المجتمع. ومن هنا يتوجه نضالنا إلى الدولة لإزاحتها عن طريقنا. وقد كانت معظم مشروعات النهوض عندنا تتحرك ضد الدولة المسيحية الأولى، حكم السراة الساميين، الخلافة الإسلامية الأولى، ثم السوفيتات الشيوعية الحديثة. وشعارنا يجب أن يكون: حكم السوفيتات، وبالعربي: حكم المشاعات.

الاستشراق وقضايا الآخر

س: ما هي الضرورات الموضوعية التي حتمت ظهور الدراسات الاستشراقية، وهل يمكن إعطاء تاريخ تقريبي لذلك؟

العلوي: أعطى إدوارد سعيد تعريفاً موسعاً للاستشراق رهنه بخط العلاقات الثقافية والسياسية في العالم الأوراسي «أوروبا الشرقية وآسيا الغربية» ويندرج هذا التعريف الموسع في الصراع التأريخي بين جناحي هذا العالم. وعندئذ سنرجع به إلى الغزو الفارسي الأول لليونان في القرن السادس قبل الميلاد.

لكننا حين نتحدث عن الاستشراق كموضوع اختصاص، فإن مداه التاريخي يتقلص إلى مرحلة النهوض الرأسمالي وظهور شعار «نحو الشرق»، الذي رفعته الرأسمالية الناهضة عندما استجدت لديها الحاجة إلى الأسواق. وأسواقها القريبة هي آسيا الغربية وإفريقيا الشمالية. من هذه النقطة يبدأ الاستشراق..

ومن المعروف عسكرياً أنك تحتاج إلى دراسة عدوك لإتقان المعرفة به، لكي تضع الاستراتيجية الضامنة للنجاح، في ضوء هذه المعرفة. وتنطبق هذه النقطة على الاستشراق. فهو يعبر عن حاجة سياسية واقتصادية وعسكرية، استدعت معرفة هذه الجغرافيا المستهدفة.

قد يكون من أوائل المستشرقين هو وليم بِدْوِل، أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر، وقد اشتهر بنصائحه للبريطانيين

المتوجهين إلى الشرق بأن يدرسوا اللغة العربية لأنها اللغة السائدة ما بين جزر السعادات في المحيط الأطلسي ونهايات المحيط الهندي.

ويأتي بعده المستشرق البريطاني (إدورد بُوكوك) في النصف الثاني من القرن السابع عشر، وقد لا يسعني اتهام (بوكوك) بأنه كان يؤدي وظيفة سياسية عندما جاء إلى الشام، واكتشف القهوة الشامية وأخذ منها إلى بريطانيا، فكان ذلك بداية تعرف الأوربيين على القهوة. وقد يكون محفوزاً بفضول البحث عن عالم مجهول وظريف. مهما يكن: تبدو تحليلات إدوارد سعيد التي ربطت بين الاستشراق والاستعمار جيدة التأرخة ولا تقبل التشكيك إلا عند من يمارس النقد لأجل النقد والرد لأجل الرد والكتابة لأجل الكتابة. ولم يكن إدوارد هو الذي تكلم عن هذه الرابطة، وإنما هي المناصب التي تولاها سلفستر دي ساسي وماسينيون وهاملتون جب وغيرهم.

والاستشراق في حقيقته ليس موضوع معرفة، ولم يظهر من المستشرقين الكبار من يصدق عليه وصف (المثقف)، ونحن كذلك لا نجد لهم دوراً في النضال الذي خاضه المثقفون الغربيون من أجل الإصلاح في بلدانهم. فالتقافة الاستشراقية لا تنسلك في سلك الفكر المعارض في الغرب نفسه.

س: هل معنى هذا، أن الاستشراق كان يفتقد إلى موضوعه المعرفي أو لم يمتلك أساساً ميدانه المعرفي .؟!

العلوي: نعم. فالاستشراق يعالج المعرفة الخاصة بالشرق مقننة من جهة بحاجات المشاريع الاستعمارية، ومن جهة أخرى بالنزعة العنصرية عند الغربيين تجاه الملونين. وينبغي عدم خلطه بمناهج البحث في التاريخ الأوروبي. فهنا نجد فاصلاً يمنع من الاختلاط بين معرفة زائفة بالآخر ومعرفة جدية بالنفس. وتحدثنا عن اختلاف المناهج، فهو لا يشمل المنهج الاستشراقي، وإنما يرد في مجال الدراسات التاريخية لعلماء غربيين مقطوعي الصلة بالاستشراق. كذلك لم يقدم الاستشراق شيئاً من منجزات الحضارات الشرقية للغربيين. ولم ينتشر في الغرب من هذه المنجزات سوى

ألف ليلة وليلة ورباعيات الخيام، وهذه لم يترجمها مستشرقون، بل مثقفون غربيون يحسنون لغة هذه النصوص العربية والفارسية.

ومن هنا، لم يصبح فلاسفة الصين مقروئين في الغرب على نطاق واسع. ولم يعرف ابن عربي وفتوحاته المكية كما عرفت ألف ليلة وليلة. وليس لدى المثقف الغربي أي فكرة عن منجزات الثقافة الشرقية وإنما بقيت هذه المعرفة في حدود معاهد البحوث. وقد انتبه الفيلسوف الألماني «لايبنتر» إلى أهمية الفلسفة الصينية مما قرأه عنها في مؤلفات الجزويت الطليان ودعا إلى الاهتمام بها. وكرر دعوته في هذا العصر المؤرخ الأمريكي جورج سارتون. لكن المعرفة الشرقية بقيت داخل حرم المعاهد. ومن المعتاد حتى اليوم أن تقتصر الكتب الغربية عن تاريخ الفلسفة على الفلسفة اليونانية والمدرسية القروسطية، إما جهلاً أو عمداً. وقد ظهر هذا القصور في التأرخة السوفياتية للفلسفة، لأنها اعتمدت على المصادر الغربية. والسبب هو الجهل وحده.

س: على ذكر روسيا.. ماذا يميز مستشرقيهم؟ وقبل هذا ما حاجتهم للاستشراق بعد ثورة أكتوبر عام 1917، ما دام هو «ليس موضوع معرفة» كما ذكرت سابقاً، بل «تعبير عن حاجة سياسية واقتصادية وعسكرية» صاحبت الغزوات الاستعمارية الأولى لبلدان الشرق؟!

العلوي: الاستشراق الروسي بدأ من جهته كحاجة استعمارية ترتبط بالتوغل القيصري في آسيا الوسطى. ولم يكن المستشرقون الأوائل من الروس أكثر نزاهة من الغربيين. والنزيه منهم لم يقدم المعادل المطلوب لنزاهته بحكم مصادره الاستشراقية المأخوذة من الغرب إذ لم يكن لهم مصدر آخر.

لكن الاستشراق الروسي في طور متأخر سابق للثورة البلشفية استظهر غرارات معرفة مرموقة ويمكن اعتبار «كراجكوفسكي» متميزاً في معرفته العلمية بالتاريخ، وفي إدراكه لتاريخ الإسلام، كما في موقفه الإيجابي منه. وهو مستشرق مخضرم، ولو أن معظم عمره أمضاه في المرحلة السوفياتية.

وقد أثرت في شخصيته العلمية مبادئ البلاشفة الأولى ولم يتأثر بفكر المرحلة الستالينية. وهو على أي حال من إنتاج ثقافة ما قبل الدولة

السوفياتية التي أخفقت في جهتها في مضاهاة ثقافة القرن التاسع عشر الروسية!. ومن هنا لم يظهر خلف لكراجكوفسكي يملأ فراغه. فالمستشرقون من الجيل اللاحق كانوا من الخواء بحيث اقتصرت دراساتهم على تكريس ردود الفعل السياسية تجاه الدين. وقد فشلوا في التميز بين الإسلام والدين وعجزوا بذلك عن إنتاج معرفة حقيقية بتاريخ وحضارة الإسلام.

كذلك لم يتطور الاستشراق الصيني في الاتحاد السوفياتي رغم ترجمة معظم المأثورات الصينية إلى الروسية. ولم تستفد الثقافة السوفياتية من الثقافة الصينية العريقة.

على أن بعض المستعربين من آسيا الوسطى كانوا أقرب إلى الفلاح في معالجة تاريخ يخصهم وهو جزء من تراثهم. ويمكن اعتبار دراسات هؤلاء المستعربين من المعالم البارزة في الاستشراق السوفياتي. وقد يكون ذلك راجع إلى كونهم يعالجون تأريخهم. فهم أعرف به من زملائهم الروس.

س: بماذا يختلف المستشرقون عن مثقفي العصور الوسطى الأوربيون في النظرة إلى الشرق؟

العلوي: في العصور الوسطى كانت العقدة الأوربية تجاه الشرق المصاقب على أشدها. فقد حقق الإسلام ما عجز عنه الفينيقيون والتدمريون في اختراق الغرب وكسر الجناح الشرقي للإمبراطورية الرومانية. ثم التصدي للغزو الصليبي وإنهائه. لكن أوروبا استيقظت على حقائق كانت كما يبدو بحاجة إليها مع بدايات نهوضها التجاري الممهد للثورة الرأسمالية.

وفي هذا الباب نفذت إليها المعرفة الإسلامية، التي عرفت عندهم بالمعرفة العربية، وهو تعميم خاطئ ناتج أيضاً عن الجمع الخاطئ بين الدين والإسلام.

وقد ترجمت أمهات الكتب الفلسفية والعلمية وصار الكثير من علماء الإسلام وفلاسفته أساتذة محترمين ومحبوبين في الوسط الثقافي الناهض في أوروبا. ولم تعد العقدة الأوروبية تجاه الإسلام تحكم هنا. إذ انفصل

السياسي عن الثقافي والديني، وبدأ بينهما صراع محتدم بمستوى احتدامية صراع الغرب والشرق.

وبوصول فلسفة ابن رشد إلى أوروبا، تبناها مفكرو اللاتين المعارضون للكنيسة، فصارت وسيلتهم الضاربة في الكفاح ضد الفكر الكنسي والهيمنة اللاهوتية على الثقافة.

وكما يخبرنا أرنست رينان، كان الفيلسوف الأوروبي لا يعترف به ما لم يقسم بابن رشد. وقد مات مؤسس الأدب السويدي في السجن بتهمة الانتماء إلى ابن رشد، وأحرق فلاسفة آخرون بنفس التهمة! وظهرت دعوة في الأوساط الثقافية إلى تأسيس دين جديد مشترك من الأديان الثلاثة.

في هذا الوسط صار الإسلام كمقولة حضارية موضوعاً أوربياً يتعايش معه المثقف الأوروبي ليس في عقله فقط، بل وفي وجدانه أيضاً. وصارت للفكر الإسلامي مرجعية تواجه مرجعية الكنيسة. ولكن ومع نهوض إيطاليا في عصر النهضة بدأت الاحتجاجات تتعالى ضد هيمنة الإسلام. وألف الكاتب الإيطالي بلوتارخ في أواسط القرن الخامس عشر كتاباً هاجم فيه المرجعية الإسلامية التي سماها عربية. وقال: هل قُدّر علينا أن لا نبدع شيئاً بعد العرب! ، يقصد المسلمين، ولم تكن هذه نتيجة العقدة الأوروبية الموروثة، بل صرخة احتجاج من أمة ناهضة ضد هيمنة أجنبية.

من هنا لا نستطيع الموافقة على توسيع الاستشراق ليمتد إلى العصور الوسطى على طريقة إدوارد سعيد، وقد أوضحت ذلك في مقال تقييمي لكتاب «الاستشراق». وهذا أيضاً ينسحب على إدراجٍ كارل ماركس في المعسكر الاستشراقي. وقد أبدى إدوارد سعيد هنا قصوراً ليبرالياً في الفهم أوقعه في خلط عجيب، ناتج عن تقييمه لكارل ماركس كمثقف غربي

وحقيقة الحال أن كارل ماركس يمثل حالة انشقاق في الغرب تتجارى مع الحالة التي كرّسها غوته من قبله. وإلى ماركس وزميله أنجلس ترجع أولى المحاولات الهامة في التصدي للاستشراق من داخل الغرب. وتأتي الرسائل المتبادلة بينهما حول الإسلام لتكرس هذا الجنوح خارج المدرسة

الاستشراقية، ولو أن قلة المعلومات المتوفرة لديهما أنتجت في بعض الأحيان قصوراً في المعالجة، أو جعلت كارل ماركس يوافق على عبارات من قبيل «الاستبداد الشرقي» وحتى «الهمجية الشرقية».

إن كارل ماركس هو الذي أعطى للشرق خصوصية بحديثه عن «نمط الإنتاج الآسيوي» الذي يوفر مفتاحاً لفهم تاريخ الشرق بعيداً عن الاستشراق والفكر الغربي، بل ويوفر أساساً لفهم الأوضاع القائمة في الشرق في الوقت الحاضر. وانطلاقاً من هذا المنهج جاءت محاولات الشهيد مهدي عامل البالغة الجرأة، والتي لم تتعمم نظراً لخضوع اليسار العربي للثقافة الغربية، واستناده في فهم ذاته إلى فهم الآخر له.

إن توجيه الاتهامات العشوائية إلى كارل ماركس كثيراً ما يرتبط بعقدة العداء للشيوعية، حتى من مفكر رصين، ولو أنها قد تكون ناتجة عن أخطاء في التقييم. يمكن في الحقيقة عندما نتعامل مع فيلسوف متكامل الرؤية مثل ماركس أن نلتقط له زوايا خطأ تشير إليها، وعندئذ تمارس دورك كمفكر نقدي أما الاتهام العشوائي فهو داخل في باب العقد السياسية والأفكار المسبقة.

س: مؤسسة الاستشراق هي مؤسسة فكرية، ثقافية لتقسيم العالم إلى عالمي المركز / الهامش أو الداخل/ الخارج. الأول يقوم بإعادة إنتاج مستويات خطابه على جسد الثاني الهامش مع اعترافه بالأول وبتفوقه العقلاني، مقابل إبقاء ذاته في حالة من الدونية. إن الغرب في هذه المؤسسة يعني المركز/ الداخل، وغير الغرب يعني الخارج/ الهامش

العلوي: في هذا الطور من تأريخ الاستعمار يميل الاستشراق إلى الاندماج في إمبراطورية الإعلام الغربي التي تقودها المخابرات الأمريكية في الأساس، وهذه المؤسسة بالمناسبة تنشط في مجال الفكر إلى جانب نشاطها في السياسة والمؤامرات السرية والتخريب المبرمج للبلدان المستهدفة. وقد كشفت دراسة سوفيتية متأخرة ظهرت عام 1986 للكاتب «دجيرسكي» عن نشاط المخابرات الأمريكية في تأسيس المعاهد العملية أو المساهمة في أعمال معاهد قائمة.

وتتصدى المخابرات الأميركية من خلال هذه المعاهد وما تعقده من ندوات فتقوم بدور المؤرخ. وتتولى تثبيت المقولات التأريخية حسب التطورات السياسية في البلدان. مثلاً، ازداد النشاط في حقل التشييع بعد الثورة الإيرانية. وكان في الماضي يجري في مجال ضيق ويتصاعد هذه الأيام في المجال الكردي والسرياني. بينما تتقلص الدراسات الهندية والصينية، لأن تلك البقاع تمر حالياً بحالة تطامن. بينما تلتهب منطقتنا، مع روسيا التي تدخل الآن في دائرة الضوء الإمبريالي. ومن أمثلة التكامل مع منظومة الإعلام الإمبريالي ما هو مباشر وفاقع. سلمان رشدي مثلاً، الذي يحظى برعاية خاصة من البيت الأبيض، والمستشرق البريطاني برنارد لويس، الذي يعالج بعض القضايا العربية والإسلامية بطريقة تشبه أسلوب الأدب الصهيوني وحتى طريقة سلمان رشدي. ويتجه الإعلام الغربي عموماً للاستفادة من تراث المستشرقين في إضاءة جوانب مطلوبة تخص الوضع الراهن للشرق الأوسط الذي يضم بهذا المفهوم العرب والأكراد والفرس والأتراك. ويعمل الإعلام الاستشراقي في ساحتين:

ساحة إعلامية بحتة، هي التي نواجهها يومياً في الإذاعات الموجهة (لندن، صوت أمريكا، إذاعة الشرق) مع القنوات الفضائية. ومحتوى هذا الإعلام اليومي يدور حول الثوابت التالية:

1 ـ ذكورة الغرب وأنوثة الشرق، ويتضح ذلك ليس فقط في ركوبه بل في رعايته أيضاً ـ إن الصواريخ الأمريكية والبريطانية والإسرائيلية تأخذ مواقعها الميدانية حسب الخطط المرسومة وإلى جانبها جمعيات حقوق الإنسان تصدر بياناتها للدفاع عن الديمقراطية والحرية في هذه المنطقة. كما تُفتح الحدود للهاربين من صواريخ الغرب أو قمع الحكومات المحمية غربياً. ويبدو الشرق راضياً بهذه المعادلة. ولذلك فهو يمتنع عن التدخل في شؤونه الخاصة كشرق، تاركاً للغربيين أن يدافعوا عنه. وهذا خيار لازم يتجمع حوله السياسيون والمثقفون حيث تلتقي مرجعية العدوان مع مرجعية حقوق الإنسان واللجوء الإنساني.

2 ـ مركزية الحضارة الأوروبية مع تبعية الحضارات الشرقية التي تظهر هنا كمجرد ملحق بدائي للتأريخ الأوروبي والهدف هو تعزيز التبعية النفسية وضرب الوجدان الثوري في عمقه المتبلور ضد الآخر وهو الغرب.

3 ـ معادلة: رأسمالية = تقدم + رخاء. اشتراكية = تخلف + فقر. وهذه لا تقدم في سطور مشروحة، بل كوصفات يقررها أطباء الإعلام ويتناولها الشرقي كجرعة دوائية. ولنذكر مثلاً إذاعة لندن بنبرتها الهادئة وطريقتها المحببة والحيادية.

الساحة الثانية: هي الدراسات الاستشراقية سواء التي يكتبها مستشرقون بالمعنى الاختصاصي أو مؤرخون غربيون لا يعرفون لغات الشرق ويكتبون عن تأريخه بالاستناد إلى مصادرهم ومصادراتهم. ويغلب على كثير من هذه الدراسات عنصر التشكيك والتسفيه لمنجزات الحضارة الشرقية وآدابها ولغاتها. وهذه حالة تبدو محيرة، لأن هذه الدراسات مكتوبة للغربيين لا للشرقيين. ويفترض بالتأليف في هذا المجال أن يقدم الحقائق عن الآخر للمواطن الغربي ضمن المنهج المفتوح في الثقافة الغربية، فضلاً عن أن ذكر الحقائق يخدم السياسة التي يجب أن تعتمد على فهم صحيح لميادين عملها وإلا جاءت غير منطبقة على الواقع.

ويمكن أن نسأل أيضاً عن جدوى هذه الدراسات إذا كان المطلوب هو التشويش على الوعي الشرقي والتشكيك بالعقل الشرقي، ما دام الشرقيون لا يمكنهم الاطلاع عليها لأنها مكتوبة باللغات الغربية؟

قد يكون السبب حاجة الطبقات الحاكمة في الغرب إلى التحكم في وعي المواطن الغربي نفسه تجاه الشرق من أجل صياغة رأي عام يتطابق مع السياسة النافذة. لكن واضعي السياسة أنفسهم لن يستفيدوا من هذه (الحقائق). فهل يكون السبب في ترويجها هو الجهل بموضوعات الدراسة؟ قد لا يكون الجواب بنعم بعيداً عن المطلوب. لأن الاستشراق لم يتعمد الدس دائماً. وقد فصّل الباحثون في الاستشراق هذه الأمور، ولو أن معظمهم ومنهم

إدوارد سعيد ركّزوا على سوء النية. وهناك حاجة إلى كشف نقاط الجهل التي تؤثر في فهم المستشرق لموضوعاته.

س: يتطرق «بول كنيدي» في كتابه "نشوء وسقوط القوى العظمى" إلى تفوق مجموعة دول وسط وغرب أوروبا على جميع الدول والإمبراطوريات الأخرى، مستنتجاً أن إمبراطوريات الشرق مهما بلغت تنظيماً ونفوذاً بالمقارنة مع أوروبا كانت تعاني من عواقب السلطة المركزية التي أصرت على توحيد الإيمان والممارسة في إطار الدين الرسمي للدولة والنشاطات التجارية والتسليح. ويرى أن الأديان هي السبب الرئيسي لتخلف هذه المجتمعات.. أما أوروبا فقد تفاعلت مع التقدم التكنولوجي والتجاري وتحررت قصورها من أيادي السلطة العليا التي ميزت إمبراطوريات الشرق. ألا ترى أن هذه الرؤية معادلة رياضية ينتجها الغرب لتأكيد «فلسفته» الاستشراقية؟

العلوي: يطرح بول كنيدي هنا تفسيراً تأريخياً لتداعيات تطور الشرق يستند على خلفية تأريخية صادقة لكنها مشوشة ويمكن تحليلها على الوجه التالي:

1 ـ فيما يخص مركزية الدولة الشرقية تحت ارتباط حقيقي مع المجرى التاريخي لتطور الشرق. فالدولة الشرقية ظهرت أولاً كاستجابة للحاجة إلى مواجهة الجغرافيا الشرقية وهي بالخصوص جغرافية الماء. وقد بدأت الحضارة الرافدانية من هذه النقطة. تذليل الماء وتسخيره من ثم للزراعة حيث أقيمت أقدم مشاريع الري في التأريخ. واستمرت هذه المهمة تتولاها الدولة في العراق حتى نهاية العصر الإسلامي.

هنا أيضاً كانت بداية الحضارة الصينية. وتتضمن الأساطير الصينية أسماء أبطال ذللوا الفيضان، واقترن ظهورهم بظهور الدولة وأقاموا المشروعات الأولى للري. وكانت هذه مهمة الدولة الصينية منذ ظهورها في الألف الثاني ق.م حتى نهاية الدولة الشيوعية عام 1979.

واتسعت مركزية الدولة من إدارة مشروعات الري إلى امتلاك رقبة الأراضي بحيث نشأ المبدأ الذي سماه «ماركس» "مبدأ لا ملكية خاصة في

الأرض". وبتعبير الفقه الإسلامي كون رقبة الأرض مملوكة للدولة واستغلالها للناس. ومن خلال هذه الهيمنة الامتلاكية كانت الدولة الشرقية تتولى أيضاً قيادة تطور الحضارة، التي تبدأ بالدولة وتتوقف أيضاً بسبب الدولة. وهنا يكمن مأزق التطور في الشرق وهو، كما حددته في كتابات سابقة، حركة تناوبية أو كما يسميها التاويون حركة إرتدادية، وهي نفسها التي كشف عنها ابن خلدون. بهذه الطريقة فقط يمكن تفسير تأريخ الشرق بدون مستبقات دينية أو عنصرية، ويمكننا أيضاً فهم السبب الذي جعل الثورة الرأسمالية تحدث في قارة الهمجية الأوربية، حسب تعبير «سمير أمين» وليس في بلدان الحضارات الخراجية الراقية. إنها آلية تطور الشرق التي أمسكتها الدولة، وتحكمت فيها نشوءً وانحلالاً. وتستوعب نظرية الإنتاج الآسيوي لماركس هذه الظاهرة الكبرى في جملتها الحاكمة في تاريخ آسيا. ولا علاقة لهذا الوضع بما يسمى «استبداد شرقي». فالاستبداد والطغيان موزع بعدالة بين الشرق والغرب. والهمجية في الغرب، أشد منها في الشرق. أما حديث بول كنيدي عن الأديان ودورها في التخلف، فإن الدين الكنسي الذي حكم أوروبا طيلة القرون الوسطى وعصر النهضة كان أشد تخلفاً من الأديان الشرقية وأشد دموية وإرهاباً. وهو دين أوروبي صاغه الأوربيون بالاستناد إلى موروثهم الروماني ولا علاقة له بالأناجيل الأربعة(*).

إن الكاتب الغربي عندما يتكلم عن الناس ينسى نفسه وكأنه يقف خارج التأريخ، وإن ما يصدق على الناس لا يصدق عليه. ولا تزال المجتمعات الغربية رغم زوال سلطة الكنيسة مشبعة بالخرافة ولا يزال التنجيم مزدهراً فيها كازدهاره في الشرق. والثقافة الغربية في عمقها المعرفي لا تزال ثقافة نخبوية لم تنزل إلى عامة الناس وقد فصلنا ذلك في مقامات سابقة.

(*) ثمة اختلاف كبير بين الكنيسة الأوروبية والمسيحية في الشرق «مسيحية العرب والسريان»، فهذه كانت أقرب إلى روح المسيح من جهتين: التسامح والروح المشاعية وقد تحولت الأديرة في عموم الشرق الأوسط إلى ملاذات للفقراء وليس سجوناً يديرها جلادون يحملون الصليب

س: هناك أسماء لمفكرين غربيين لا ينتمون للمركزية الغربية، «فوكو» مثلاً الذي يعتبر من أكبر مفكري أوروبا في القرن العشرين والذي قدم كثيراً للبشرية من خلال إنشاءاته الفكرية التشريحية في مجالات متعددة كالسلطة والمعرفة والجنس والجنون. وهو لا ينتمي لهذه المركزية بقدر ما يحاول تفكيكها وتشريحها لتأسيس مستويات ثقافية مغايرة.

العلوي: عندما قسمت الثقافة المعاصرة إلى ثقافة غربية وثقافة حديثة وأخذت بالحديثة ورفضت الغربية، فهذا يعني أخذ الكثير مما هو معنون كفكر غربي لكنه حديث وميزته عن الفكر الغربي بخصائصه المعادية للآخر سواء كان هذا الآخر جغرافيا سياسية أم جغرافيا اجتماعية تنتمي إلى معسكر الفكر نفسه «الطبقات العاملة في الغرب».

وأود الإشارة أيضاً إلى الفكر المعارض في الغرب وهذا قد يكون معارضاً في نطاق السياسة الداخلية وهو كثير، ومعارضاً في السياسة الخارجبة وهو قليل. «نعوم تشومسكي» مثلاً الذي ينتمي إلى خط الثقافة الحديثة خارجاً من قيود الثقافة الغربية التي حددناها. الفكر المعارض في الغرب قام ويقوم بدور عظيم في إصلاح المجتمع الغربي وتخليصه من آثار الهمجية. علماء الاجتماع مثلاً ساهموا بدور عظيم في تحسين وضع السجون الأوروبية التي كانت حتى القرن التاسع عشر مسالخ بشرية. لكن هؤلاء أنفسهم لم يطلقوا صيحة واحدة ضد المسالخ البشرية التي يصنعها الغربيون في القارات الملونة. أفذاذ منهم كانوا ولا يزالون يصدرون عن حالة انشقاق فردي فيخرجون عن السائد. وأظنني ذكرت في السابق «وليم هويت» الذي فضح في القرن التاسع عشر جرائم البيض ضد الملونين، وهذه أمثولات لا ظواهر.

فوكو نفسه الذي كتب الكثير عن عيوب المجتمع الغربي لم يتجاوز مهمة المعارض في السياسة الداخلية ليكون مناضلاً أممياً كما هو «غوته» و«ماركس»، ولا ينبغي التعويل على كلمة عابرة يكتبها فوكو أو غيره ونشم منها رائحة إنصاف. فالثقافة الحديثة موقف متكامل رافض للثقافة الغربية

كما نجده متكاملاً في غرار غوته وماركس وأنجلز وأخيراً هذا اليهودي البركاني «تشومسكي».

س· ولكن حتى إدوارد سعيد يعتمد على مقولات فوكو في مشروعه الفكري لتشريح المؤسسة الاستشراقية الغربية وهو يقول أنه مدين لفوكو في ذلك.

العلوي: اعتماد إدوارد سعيد على فوكو هو اعتماد على منهج ومنجزات علمية مترتبة على هذا المنهج، وحديثي عن الثقافة الغربية لا يشمل النشاط العلمي بفروعه المختلفة، الإنسانية أو البحتة أو التطبيقية. ونحن ملزمون باستيعاب هذا النشاط، مثلاً بدراسة مناهج علم الاجتماع وعلم النفس ولكن دون التفيد بمقولاتها. لأن المقولات قد تكون موظفة لخدمة صراع طبقي مضاد أو مقطوعة الصلة بالمنحى الأممي للفكر، حيث تكون مقولات غربية خالصة تعبر عن حقائق اجتماعية مخصوصة بالفرد الغربي والمجتمع الغربي نفسه، ولا يجوز أخذها كنماذج لدراسة مجتمعاتنا.

أنا شخصياً استفدت من مناهج المستشرقين الذين أعاديهم وطوّرت دراستي للتأريخ الإسلامي بعد استيعاب عدد كبير من أعمال المستشرقين، فاصلاً بين مناهجهم والنتائج المتعسفة المبنية عليها واستفدت حتى من لغة البحث ضمن هذا التمييز الحذر. ثمة عناصر "فنية" داخل الثقافة الغربية هي التي يمكننا التعامل معها. أنا مثلاً أدرس فلسفة «كانط» وأستخلص منها ما أراه جديراً بالانضمام إلى مكوناتي الثقافية. لكن «كانط» ليس من شيوخي! وعندما أقول ذلك فإني أقطع معه كل صلة روحية قد تجعلني مريداً له. وأنا من هنا أقول عن نفسي أنني ماركسي لا كانطي.

س: إن الحديث عن الاستشراق والغرب، لا يعني تجاهل الثقافة الغربية. كيف يمكننا أن نفهم هذه الثقافة ونحن لا نتحاور معها؟ إدوارد سعيد ألم يقرأ هذه المنظومة الثقافية بتفاصيلها التأريخية؟

العلوي: سبقت لنا الإجابة على هذا السؤال في أكثر من موضع في حوارنا هذا وهو أننا نتعامل مع الثقافة الحديثة، وهي بدورها ثقافة نشأت

في الغرب ومطوروها غربيون وقد تحدثنا عنهم وحددنا عناصر تكويناتهم الفكرية الخارجة عن حد الثقافة الغربية والآن أين نجد هذا المفهوم للثقافة الغربية.

من حيث التكوينات المفهومية لهذا المصطلح ذكرنا الموروث الهمجي الروماني، العنصرية، التجارة والتملك الخاص، انحلال العائلة، حرية الفرد على حساب حرية المجتمع، ويدخل فيها تطور العنصرية إلى حد الإلغاء الجسدي للملونين كما هو جار من عام 1492 حتى هذه السنة 1998 بشهادة الحشود الأميركية على حدود بلادنا، حيث يرفع شعار "العراق يجب أن يُدمر"، استكمالاً مع الشعار "قرطاجة يجب أن يُدمر".

معاهد الغرب وأقسام الإنسانيات فيه، تتولى تأصيل وعي الفرد الغربي بهذه المكونات فينشأ الفرد الغربي وهو يحمل مجموعة عقد، عقدة البحث عن المال، عقدة الجنس، عقدة العنصرية البيضاء. وفي هذه الساحة الواسعة تتحرك الصحافة الغربية التي تكتسب شعبيتها بقدر ما تُلبِّي هذا النزوع الكامل في أعماق النفس الغربية. وقد أشرنا من قبل إلى بعض الإحصائيات عندما أردنا تقييس المستوى الثقافي في الغرب، وقلنا أن أبعد الصحف عن هذه النزعات هي أقلها تداولاً عند القراء الغربيين وأكثر شاشات التلفزيون جمهوراً هي تلك التي تخاطب عقدة الجنس والمال والانفلات الفردي، وتتعامل مع التفاصيل التافهة باعتبارها أساس الحياة اليومية.

الثقافة الغربية اليوم تقوم على جملة المسلمات التي أوردناها سابقاً ونعيد تأكيدها الآن:

1 ـ تفوق العقل الغربي أمام العقول الملونة.

2 ـ أبدية التجارة والتملك الخاص وبالتالي حق الإنسان في امتلاك المال بأية وسيلة.

3 ـ حداثة الرأسمالية وتخلف الاشتراكية.

4 ـ اقتران الرأسمالية بالرخاء والازدهار واقتران الاشتراكية بالفقر.

على مستوى الفكر الجاد حقق العقل الغربي فتوحات عظيمة في ميدان تفسير الطبيعة وهذه هي الفيزياء التي يحتاجها جميع الناس. وأخفق الفيزيائيون الغربيون مع ذلك في استخلاص حقائق الفلسفة المعادلة لحقائق الفيزياء، بحيث نجد فلسفة الفيزياء قبل «ماركس» متعايشة مع الخرافة وتكاد تتعاطى مع الأسطورة كإحدى حقائق الطبيعة. أما فهمهم للتأريخ فبقي شديد الالتباس فضلاً عن عنصريته حتى ظهرت مادية ماركس التأريخية. إن هذه الساحة الواسعة من الفكر الفلسفي تدخل في باب الثقافة الغربية. وبالطبع أنا لا أدعو لعدم دراستها، إنما تدرس بخلفية ماركسية. وليس هذا منحى اعتقادياً يتحكم في خياراتي، بل هو من نتائج فهمي الخاص للماركسية لا بوصفها كتاباً مقدساً بل من جهة كونها «منهج المناهج».

وأقول هنا أن أي فيلسوف صادق مع نفسه سيكون في حاجة إلى «ماركس» ـ كإنسان وكفيلسوف ـ لكي ينتج فلسفة صادقة من غير أن يقيد نفسه بفروض الإيمان.

س: أنت تقول باستمرار بأنك تتعامل مع الثقافة الحديثة لا الغربية.. بم تمايزت أحداهما عن الأخرى؟

العلوي: أؤكد مرة أخرى على التمييز بين الثقافة الغربية والثقافة الحديثة، وكون الثقافة الحديثة هي أيضاً غربية ومعلموها غربيون وإنما تميزت عن الثقافة الغربية الأم بمصادرها الخارجية. وأكرر ما يتعلق بالمشاعية، إن الفكر الاشتراكي الغربي متطور عن الأناجيل وهي مصدره الأكبر في هذا المنحى. لأن المجتمع الغربي لا يملك خلفية مشاعية تنعكس في فكره وتؤصل وعيه الاشتراكي. بخلاف ما ذكرناه عن المجتمع الشرقي ـ الآسيوي

س: لكن لأوروبا أيضاً ماضيها المشاعي.. لماذا هذا التأكيد على «التأثير المشاعي»، إن جاز القول، على فكر الشرق دون أوروبا؟

العلوي: وجدت أوضاع مشاعية في أوروبا لكنها كانت موغلة في القدم فلم تترك انعكاسات مباشرة في الوعي الغربي كما حصل في الفكر الشرقي

الذي خرج من واقع مشاعي معيوش. إن القسم الأكبر من المشاعات الأوروبية كانت من أواخر العصر الحجري وقد نشأت الحضارة في وسط وغرب أوروبا لأول مرة مع وصول المسيحية حيث تكون الوعي العام مقروناً بالانتقال إلى المجتمع الطبقي ويعترف الكتاب الغربيون بأن المسيحية كانت المصدر الأوحد للحضارات في تلك الأصقاع. وهي أيضاً المصدر الوحيد الأساسي ولم يأت هذا التفكير من خلفية اجتهادية وقد خضع تطور المجتمع الغربي بصراحة لترتيبة المراحل حيث ظهرت العبودية في اليونان والرومان ثم تطورت إلى إقطاع خالص في العصور الوسطى ثم إلى رأسمالية في هذا العصر. ونظراً لاختلاف دور الدولة هنا عنه في الشرق، كان النشاط الفردي في أوروبا ميداناً واسعاً أدى إلى بلورة الممارسة التجارية المنفلتة من قيودها وجعلت من الفرد النموذجي تاجراً أو مشروع تاجر

على أن الصراع الطبقي أوجد تبايناته العميقة داخل المجتمع الغربي فكان هناك فلاحون وإقطاعيون ثم عمال ورأسماليون وكان لهذا الصراع أثر كبير في تعزيز منحى الثقافة الحديثة في الغرب. وقد أثر على الفكر التنويري فجعل جان جاك روسو يتكلم ضد الملكية الخاصة، لكن من دون أن يضع مشروعاً اشتراكياً لأن تكوينه الثقافي لا يساعده على ذلك. ثم انفجر الصراع الطبقي مع الرأسمالية وظهرت الأفكار الاشتراكية أولاً عند الفوضويين ثم عند الماركسيين. وهذه الأفكار لم تأت من الفراغ. فقبل ظهور الماركسية كانت هناك ثورات ذات طابع فوضوي أو فلاحي استندت بشكل من الأشكال إلى المسيحية كما هو حال ثورة الفلاحين الألمان في القرن السادس عشر وقد اختصها أنجلز بكتاب، وهي تشكل أيضاً تراثاً للفكر الاشتراكي والثورة الاشتراكية اللاحقة.

إن الفكر انعكاس للواقع، والصراع الطبقي يعزز معادله الفكري الذي يتطور تحت عاملين: ــ الموروث وبضمنه الموروث الخارجي، وعبقرية المفكر. والاشتراكية الحديثة هي نتاج العبقرية الشخصية لكارل ماركس أما موادها الأولية فهي التي تحدثنا عنها.

س: أنت لا تدعو لعدم دراسة الثقافة الغربية ولكنك ترى أن تُدْرَس بخلفية ماركسية، والماركسية أيضاً نتاج الثقافة والحضارة الغربيتين، هل من الضروري أن ندرس كل شيء على ضوء منهج ماركس، أليس هناك بوابات أخرى للتفكير؟

العلوي: إن المناهج التي ظهرت بعد ماركس فيها ما يتكامل معه وفيها ما يقف في خط التعارض إما أن يكون ماركس مصدراً للتقييم فهذا لا أنكره من دون أن أجعل منه مرجعية إلهية. هناك فرق دقيق بين منهجية ماركس ومنهجيات الآخرين من سابقيه ولاحقيه. وقد تحدثت في مناسبات سابقة عما سميته عصبية منهجية عند الغربيين تقسم الباحثين والمفكرين إلى طوائف متناحرة الفرويدية ضد الماركسية.. الماركسية التقليدية ضد الفرويدية.. البنيوية ضد الماركسية وتتجاهل الفرويدية.. مدرسة الحوليات تتنكر لجميع مدارس التأريخ الأخرى كمنهج توينبي..

منهجية ماركس وحدها، هي التي بدت قادرة من خلال ماركس نفسه على التعامل بموضوعية مع المناهج الأخرى. ومن خلال دراستي لكتابات ماركس (دون الماركسيين) أستطيع أن أقول أن ماركس هو أكبر من ماركسي. وهذه ميزة فيلسوف نادرة حتى بين الفلاسفة. إن ماركس يعطيك الحرية وأنت تقرؤه للتعاطي بإيجابية مع ابن خلدون ومع فرويد ومع شتراوس ومع توينبي. وحتى في نقطته الأشد حساسية وهي نقطة الدين، لم يكن ماركس في معالجاته على قطيعة ميكانيكية مع المقولة الدينية. وهكذا فإننا نجد في ماركس نفسه أكثر من منهج.

أضيف إلى ذلك أن المادية الديالكتيكية، كما أسس لها ماركس، توفر معياراً جديداً لنقد الفكر يتجاوز أو يكمل نواقص المنطق الشكلي «الأرسطي» والمنطق التجريبي من دون أن يرفضهما. فماركس لا يرفض منهجاً سابقاً، بل يعيد إنتاجه ويكيفه في منهجه. ويلاحظ أن ماركس ليس كثير الخصوم على المستوى الفكري من جهته هو، لا من جهتهم هم. أعني أن الذين يخاصمون ماركس هم أكثر عدداً من الذين يخاصمهم ماركس. وهذا على

صعيد الفكر، لأن ماركس قادر على استيعاب إيجابيات مناهجهم وهم يعاملونه من منطق التكفير. وخصومات ماركس سياسية وطبقية وهو هنا كثير الخصوم.

س: على أي منهج تستند في دراساتك للشرق، خاصة وأنت تقول بأن ما عُرف بنظرية المراحل الخمس لتطور المجتمع البشري والتي بشّر بها الماركسيون، لا تصلح مفتاحاً لفهم تطور الشرق وتأريخه؟

العلوي: بينت في السطور السابقة أن نظرية الإنتاج الآسيوي لماركس هي المفتاح لفهم ماضي الشرق وحاضره. وقد تعززت ثقتي بهذه النظرية من خلال تعمقي في دراسة حضارتي الصين والإسلام التي لم يكن لماركس فكرة مفصلة عنها. لكن استنتاجه جاء صحيحاً لأنه استند إلى وثائق الملكية في الهند والمغرب، واطلع على بعض مصادر الفقه الإسلامي ففهم الوضع الخراجي لاقتصاد المجتمع الإسلامي، وعلى أساسه أصدر حكمه الترجيحي بأن المسلمين هم أول من عمم مبدأ لاملكية خاصة للأرض في عموم آسيا، وقلت في تقييمي لهذا الرأي أن المقصود به أن المسلمين هم أول من جعله مذهباً حقوقياً وليسوا أول من عمموه كنمط إنتاج فهو موجود قبلهم. ومن خصائص المجتمعات المثقفة أنها تستوعب واقعها في سيرورة الفكر فتعبر عنه بأشكال أدبية أو فلسفية أو حقوقية وهذا ما فعله التاويون الصينيون باستيعابهم مشاعية أسرة «تشو» وتنظيرها فلسفياً، وما قام به الأدب الجاهلي بنقل اللقاحية الجاهلية إلى مستوى الأدب وهو ما فعله أيضاً بخصوص المشاعية. لكن الأدب الجاهلي ليس هو الذي خلق المشاعية فهي موجودة قبله.

الإنتاج الآسيوي يقوم كما حدده ماركس على مبدأ لا ملكية خاصة للأرض وهذه تعني في التطبيق التأريخي مفهوم الملكية العامة ولكن المملوكة للدولة. وقد عبر عنها أول أباطرة الصين «هوانغ تشي شين» بإعلانه أن جميع الأراضي وما فيها ملك للإمبراطور وما عبر عنه المسلمون في تعريفهم لمفهوم الخراج بأن رقبة الأرض للإمام ويملك الناس حق الانتفاع فيها، أي

أن ملكية الدولة تضم الأراضي رقبة وعيناً. فالحائز غير المالك وحيثما وردت صفة مالك للفرد، إنما ترد على جهة المجاز. لكن هذه الحالة لم تتطوّر بالمطلق فقد اصطدمت بالنزوع الإقطاعي والسلوك التجاري. فكان بينهما صراع انعكس في القوانين وفي الثقافة وفي اللغة. ويبقى قولنا عن الملكية العامة التي هي جوهر الإنتاج الآسيوي صحيحاً من جهة كون الدولة قادرة بشكل عام على انتزاع ملكية الانتفاع أو الحيازة من أصحابها. لكنها قد تعجز عن ذلك في أوقات ضعفها. وقد ظهرت التكوينات الإقطاعية في الصين في المراحل الأخيرة من حكم كل أسرة، وظهرت في الإسلام عند انحلال الخلافة العباسية. وبقيت للدولة مع ذلك الكلمة الأولى في مجرى التطور ونتائجه، إلى جانب أنها كانت الماسكة لزمام التطور الاجتماعي، وإلى حد ما الثقافي.

وكما بينت سابقاً فإن الدولة الشرقية في عصورها الذهبية كانت ترعى الثقافة وتدافع عنها وفي عصور الانحلال تتراجع عن ذلك، لكن الكابح الأكبر كان في الاقتصاد وقد رصدت بنفسي ظاهرة نمو وتطور الاقتصاد النقودي في الإسلام بدءاً من القرن الثالث الهجري وصولاً إلى مرحلة تؤذن بالانتقال إلى الرأسمالية. لكن هيمنة الدولة على الاقتصاد منعت من هذا التحول، لأنها كانت دائماً توجه ضربة لحالات التراكم النقدي عند الأفراد ولم يكن التاجر المسلم في كل العصور ضامناً لنفسه ولا لماله. وعندنا قائمة كبيرة بالمصادرات التي كان الأثرياء يتعرضون لها من جانب الدو" بدءاً من القرن الرابع الهجري الذي شهد نشوء الصيرفة وتطورها ولكن برعاية الدولة، بينما ظهرت الصيرفة في الغرب بعيداً عن الدولة كما حدث التراكم النقدي وتصاعد من دون تدخل الدولة. على هذا الأساس يجب تفسير ظهور الحضارات الشرقية أو سقوطها كما تحدث عنها ابن خلدون.

س: عموماً ما هي أبرز مناهج البحث التي استُخدمت لدراسة تاريخ الشرق، وتحديداً التاريخ الإسلامي؟

العلوي: هناك مناهج مختلفة يستعملها المؤرخون العرب والشرقيون في دراسة تأريخهم وتأريخ الشرق يمكن حصرها في النقاط التالية·

1 ـ المنهج الديني وهو ليس منهجاً في الحقيقة إنما تجميع للروايات بما يخدم عقيدة الكاتب. ومن هذا الطراز معظم المؤلفات التأريخية التي يكتبها المتدينون وتفتقر هذه الكتابات إلى المنهج النقدي فالرواية منها تكون مقبولة عندهم إذا كانت موافقة لعقيدتهم.

ويدخل التأريخ عند هؤلاء في دائرة القداسة، ومن هنا مثلاً يقدس الشيعة كتاب نهج البلاغة ويعتبرونه بعد القرآن. وفي حقيقة الحال إن القرآن موثق ونهج البلاغة غير موثق. ولا يصح عندي إلا ثلثه، ويتعرض التأريخ إلى انتهاكات فظة على يد أهل الدين ويصبح معسُراً بمنطق خطب الجمعة ويملك الأصوليون مع ذلك حساسية نقدية عالية تمكنهم من استبعاد أية رواية أو نص لا يلائم أغراضهم، وهم مستعدون دائماً إما لتكذيب النص أو لتأويله ومثال ذلك تأويل الشيعة لأفكار «أبو ذر الغفاري»، فهم يقولون أن أبو ذر لم يكن يدعو إلى تحديد الملكية وإنما كان يريد استثمار الأموال المكنوزة في السوق، لكي يزدهر الاقتصاد ومن الواضح أن هذه القاعدة الرأسمالية لم يكن لأبو ذر أي علم بها. وهكذا يفعل الأصوليون من الشيعة والسنة مع النصوص التي تعجبهم.

2 ـ المنهج القومي ويقوم أيضاً على مصادرة التأريخ لحساب الفكر القومي وقد برز فيه القوميون العرب فصنعوا تأريخ الإسلام على قدر حاجاتهم وعرّبوه كله ورفضوا أي جانب منه يبرز فيه دور لغير العرب. وعند تناولهم لأية ظاهرة جزئية يفسرونها قومياً وهم يطلقون اسم الدولة العربية على الدولة الأموية ويجارون المستشرق «فل هاوزن» في جعل الدولة العباسية دولة الأعاجم لأنها أنهت التمييز بين العرب والموالي وبسبب غلبة التسنن على القوميين العرب وولائهم للأتراك يهاجمون البويهيين ويتهمونهم بتخريب الحضارة. والحقيقة أن الذي خرّب الحضارة هم السلاجقة. وبسبب تطرفهم القومي يدعون إلى إلغاء لفظ الجاهلية، لأن

العرب لم يكونوا جهلاء في أي زمن، فالعربي عند القوميين يولد فيلسوفاً وقد أثار حكم البعث في العراق مسألة مفتعلة وهي قضية خطأ مصطلح الجاهلية وفرض على الكتّاب وأساتذة الجامعة المساكين أن يظهروا في التلفزيون لتخطئة هذا المصطلح. ويفتئت المنهج القومي على الساميين فينكر مصطلح سامي ويضع بدله عربي. وقد ورطوا أحد علمائنا المتازين في ذلك فصار «طه باقر» يتحدث في كتاباته الأخيرة عن العرب الأكاديين والعرب الآشوريين... الخ. ثم انتقلت الحمى إلى القوميين من الأمم الأخرى. فالقوميون الأتراك يفسرون التأريخ على أساس أنه تركي والقوميون الأكراد يعتبرون السومريين أكراد والقوميون السريان في هذه الأيام ينكرون مصطلح سامي كالقوميين العرب ويستعملون بدلاً عنه مصطلح سرياني ويعتبرون حضارة وادي الرافدين بدءاً من السومريين حضارة سريانية

إن المنهج القومي يستند إلى نظرية العرق وهي نظرية عنصرية ينطلق معظم الغربيين منها في دراسة تأريخ العالم ويستعملها القوميون الشرقيون في دراسة تواريخهم الخاصة بهم.

3 ـ المنهج الاستشراقي، وقد يكون أفضل ممثليه أحمد أمين في موسوعاته الإسلامية ومعه جيل كامل يضم العقاد وسلامة موسى ومفكري الجيل اللاحق. وهو ليس منهجاً استشراقياً صرفاً، إنما يعتمد على فلسفة التأريخ كما استقرت عليه في الأكاديمية البرجوازية في الغرب.

ويتضمن هذا المنهج عناصر علمية وليبرالية، لابتعاد المؤلفين عن الحساسية الدينية أو القومية، لكنه يعيد إنتاج المبادئ الحاكمة في فلسفة التاريخ الغربي. ويجد نفسه يتحرك في دائرة المركزية الغربية وأفضلية العقل الغربي على العقل الشرقي.

لعلك تلاحظ أني لم أذكر طه حسين ضمن هذا المنهج مع أنه ضمن نفس الجيل ونشأ في نفس الوسط وكثيراً ما كرر القوانين السائدة في الغرب، كقوله مرة في تقييم الجواهري بأنه الشاعر الذي جمع بين خيال الشرق وفكر الغرب. وكأن الشرق ليس فيه فكر.

لكن طه حسين مفكر كبير، بالقياس إلى جيله كله. وكان له من العقل المحيط ما يمكنه من اجتياز أسوار الثوابت ومعطيات الوسط. وقد يكون هو وحده الذي أنتج فكراً حقيقياً. بينما تراوح الآخرون بين العرض والتجميع مع قليل من الاستنتاج، كما في أحمد أمين، أو التهويمات السائبة كما نجدها عند العقاد.

على أن طه حسين في دراسته لجوانب مضنية من التأريخ الإسلامي، لم يتخلص من ضغط المثالية الغربية، ويرجع ذلك إلى عدم اهتمامه بالفكر الماركسي. وبتقديري لو أن طه حسين قرأ كتابات ماركس وأنجلز، لكان قدم لنا تأريخاً أنضج مما قدمه ولكان تفوق في هذا المجال على حسين مروة. لأنه كما قلت المفكر الحقيقي الوحيد في جيله. وفي وقتنا الحاضر يتواصل المنهج الاستشراقي من خلال محمد آركون والجابري وعبد الله العروي وشلتهم وهذا الفريق أقل تعمقاً بالثقافة المحلية من طه حسين وجيله، وأكثر عدوانية في معالجته لقضايا التأريخ وهو يعبر عن مرحلة الإمبريالية الأميركية، بجنوحها الماثل على شتى المستويات، وقد اشتدت حساسيته أمام التحدي الماركسي وهو ما لم يواجهه الجيل السابق.

ويبدو من متابعة كتابات هذا الفريق أنه يحمل رسالة الليبرالية الفرنسية في صراعها مع الماركسية، وهذه وجهة زائدة عن الاستشراق وتنتظم في مدرسة مؤهلة فرانكفونياً.

س: وأين تضع إدوارد سعيد من هذا الفريق؟

العلوي: إدوارد سعيد ليبرالي وطني معادي للإمبريالية، والفريق الذي ذكرناه لا يمتلك هذا البعد. وهذا ما أعطى منهج إدوارد سعيد إيجابيته الكاسحة أمام الجابري وفريقه. لكن سعيد يعاني من عقدة الغريب وهذا ما يميزه عن نعوم تشومسكي المنفلت من أية عقدة لأنه مواطن غربي لا مستوطن.

س: إلى أي مدى تأثر طه حسين ومشروعه التنويري الكبير بطروحات المستشرقين الغربيين، خاصة إذا عرفنا أن إعداده الأكاديمي ومنهجه العلمي قد تكونا أثناء دراسته في السوربون؟

العلوي: جيل طه حسين هو جيل جمال الدين الأفغاني وقد خضع مع ذلك لتأثير مباشر في الثقافة الغربية، وأخذ يعيد إنتاج علم التاريخ الغربي والمناهج الغربية في معالجاته المحلية. لكن طه حسين قد يكون الأقل تأثراً بمصادرات الاستشراق، لأنه لاحظ بنزعته النقدية أن المستشرقين يسيئون فهم النصوص العربية، فضلاً عن إدراكه لأغراضهم السياسية. وهو أول من كشف ارتباطات ماسينيون الذي افتتن به مثقفونا وتحدث عن مهمته كموظف في وزارة الخارجية الفرنسية.

في كتابات طه حسين، يبدو استقلاله المنهجي واضحاً بخلاف كتابات أحمد أمين وعباس محمود العقاد.

وفي هذا المجرى يمكننا تقييم كتابه «في الأدب الجاهلي» وهو أهم وأخطر كتبه. كما أنه يمثل فكر طه حسين الأصيل (غير المترجم) في حين تجد كتابات العقاد وأحمد أمين وزكي مبارك تامة الانسجام مع مصادرات الغربيين. أما التأثير الغربي على طه حسين فهو ملحوظ. وهو يرجع إلى تقييمه الشخصي للثقافة الغربية بوصفها تستوعب الفكر الحر والحديث. وقد بدا خاضعاً لتفوق الغرب في المدينة الآلية. فاعتبر الانتماء إلى الغرب مرادفاً لمفهوم التقدم. لكن ما ورد عنه بهذا الخصوص لا يتعدى الشطحات، كقوله مرة في تقييم الجواهري: «إنه الشاعر الذي جمع بين خيال الشرق وفكر الغرب»، وكأن الشرق لا فكر له. وقد سميتها شطحة لأنها لا تحكم منهجه، بينما هي تحكم كتابات غيره من أبناء جيله.

ومن هنا تأثير طه حسين المتفرد في الثقافة العربية الحديثة واستحقاقه لقب عميد الأدب العربي وتتمثل أصالته رئيسياً في كتبه الثلاثة الأم: «في الأدب الجاهلي»، «مع المتنبي» و«تجديد ذكرى أبي العلاء» التي كانت ولا تزال هي المصادر الأساسية لتكوين الوعي الفكري الحديث عند العرب.

ورغم ما يبدو من رطانة طه حسين بالغرب، فهو أقرب إلى جمال الدين الأفغاني بتكوينه المزدوج. الحديث والتراثي. فهو متعمق مثله في الثقافة الإسلامية وتعمقه نادر المثال إلا عند أفذاذ مثقفينا كالعلامة الشهيد وأدونيس.

س: ألا تعتقد أن هناك علاقة عضوية ووثيقة بين الإنثربولوجيا والاستشراق ومعاينة تأريخ العالم "غير الغربي" من قبل الذات الغربية.

العلوي: الإنثربولوجيا في تطبيقها الغربي تعمل كفرع من الاستشراق ولكن في مجال مختلف فهي تتجه إلى دراسة المجتمعات القبـ ـحضارية وتعنى بسيرة الإنسان البدائي بعاملين أساسيين قد لا يلتقيان: الأول نزعة علمية في البحث. وهذه يمكن أن توجد لدى أفراد من الباحثين مشبعين بروح العلم، أما الثاني فهو تعميم أورومركزي لتأكيد النظرية العرقية في تقسيم البشر. وهذا هو الغالب على الإنثربولوجيا الغربية. قبل يومين عرضت إحدى الفضائيات فيلماً وثائقياً لمجموعة من الأمريكان ذهبوا إلى مجاهل أستراليا للعناية بسكان موقع بدائي لا يعرفون الملابس ولا المساكن وظهر الأمريكي المتحضر المكتسي بالأزياء الباريسية وهو يقدم الطعام أو الدواء لنساء ورجال عراة لا يضعون حتى أوراق الشجر على عوراتهم، والمعروف عن البدائيين في العصور الحجرية أنهم كانوا يلبسون الجلود غير المدبوغة وفي أسوأ الأحوال يشدّون على عوراتهم أوراق الشجر كما ذكر القرآن عن آدم وحواء عندما أخرجا من الجنة وهي قوله: «وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة» أي يتستران بأوراق أشجار الجنة. وقد تحدثت المصادر الإسلامية عن بدايات الملابس فنسبتها إلى أخنوخ المسمى عندهم إدريس باعتباره أول خياط وقالوا إن الناس قبله كانوا يلبسون الجلود. وهذه إشارة إلى العصر الحجري. أما التعري الكامل فكان في مرحلة النسناس وليس الإنسان. وبناءً على هذه الحقائق أستطيع الجزم أن هذا المشهد الذي عرضته الشاشة الأميركية هو مشهد تمثيلي. وبإمكاننا أيضاً أن نسأل إذا كان قد بقي في أستراليا مثل هؤلاء الناس الذين لا يعرفون الملابس، فهل يصعب على الحكومة الأسترالية أو حتى على أحزاب المعارضة الأسترالية وهي مؤسسات كبيرة ومتمكنة أن تذهب إلى تلك الأصقاع وتعيد تنظيم حياة أولئك الناس من دون المساس بتقاليدهم؟ أم لعلهم يريدون بقاءهم على هذه الحال، إن وجدت فعلاً، حتى يظلوا موضوع استكشاف وسياحة وتمثيل؟

إن وجودهم إذا صح وأنا أستبعده، هو بحد ذاته دليل على عنصرية هذه الحضارة وعدوانيتها الفاحشة. لقد رأى عمر بن الخطاب في إحدى جولاته «شايب يهودي» يتسول فارتاع لمنظره واستدعى أحد أعوانه وأمره بتخصيص راتب له من مال الزكاة

فكيف لا يرتاع هذا الوجدان الأورومركزي لمنظر بشر عراة، ويحولهم بدلاً من ذلك إلى موضوع للسينما؟ لقد تطورت الإنثربولوجيا في الاتحاد السوفييتي والصين وقدمت خدمات جليلة للمعاشر المتخلفة هناك حين أعيد تنظيم حياتهم من دون المساس بتقاليدهم. ويستحق التمجيد عميد علم الاجتماع الصيني «فَيْي شياو تونغ» الذي يرجع إليه إنجاز الاستعصاء الميداني للمعاشر البدائية في الصين كتمهيد لمشروع التمدين الذي نفذه الشيوعيون الصينيون. والآن لا تجد في الصين أي مشهد بدائي من ذلك النمط الذي تعرضه علينا الشاشات الغربية من وقت لآخر. هناك غرض آخر للأنثرلوبولوجيا الغربية نجده في بنيوية شتراوس التي نصبت نفسها بديلاً عن الماركسية، واتجهت إلى الشرق لا للاستفادة من إرثه المشاعي والجماعي وثقافته المؤنسنة، إنما لإعادة تجميع الأساطير والخرافات لتكون مصدر إلهام للغيبانية الغربية. في الغالب، عندما يفكر البرجوازيون الغربيون بالشرق تمثل أمامهم هذه الأساطيرية التي يريدونها أن تخرجهم من قسوة التكنولوجيا. وهي ذات شقين: إغراق في التفكير المثالي المعادي للمادية العلمية، أو أحبولة إيديولوجية لتخدير الشعوب. لم يكن الصينيون ولا السوفييت في حاجة إلى هذا النوع من الدراسات الإنثروبولوجية. وقد حقق «التوسير» دمجاً بين الماركسية والبنيوية لتطوير منهج علمي في البحث من غير أن يقع في مطبات الأورومركزية وأغراضها الخبيثة.

س: إن مشروع الإمبراطورية يعتمد على امتلاك فكرة امتلاك إمبراطورية كما يقول إدوارد سعيد. يمكننا الانطلاق من هذه المقولة ونقول إن الإمبريالية «الأورومركزية» تعتمد على امتلاك وسائل السيطرة وأولى هذه الوسائل هي

القوة وثقافة العنف. وهذه العملية الإمبريالية في كثير من الأحيان تتجاوز القوانين الاقتصادية والقرارات السياسية.

العلوي: القوانين الاقتصادية تحكم في طور المنافسة والرأسمالية التنافسية، أي في الطور البدئي للنمو الرأسمالي عندما يكون التبادل في السوق قريباً من وضع التبادل التجاري السابق للرأسمالية والذي يخضع غالباً لشروط أخلاقية تحددت بوضوح في فقه التجارة الإسلامي. ومع تقدم الصناعة واتساع الأسواق المرتبطين بدورهما مع التغلغل الاستعماري، حدث التراكم الهائل في الأموال الذي أدى إلى نشوء الرأسمالية المالية وظهور المصارف العملاقة التي صارت قادرة على الإمساك بزمام النشاط الاقتصادي وتسييره حسب مخططات مرسومة. وقد أشار «لينين» إلى ظهور الطُغَم المالية التي تتحكم في مجمل النشاط الاقتصادي في الدول الرأسمالية الكبرى متخطية القوانين الاقتصادية. وعندنا أمثلة طرية في الانهيارات المفاجئة والمريعة لاقتصاديات ما يسمى بالنمور الآسيوية التي تفلشت بعملية مصرفية واحدة وهكذا لم يصبح الاقتصاد حركة مقننة كأي حركة في الوجود، بل ميداناً لسباق الخيل تديره طغم مالية تتحكم حتى في الدول وتساهم في رسم سياساتها، وقد توقف قانون العرض والطلب وصار يعمل بالمقلوب ومثالي على ذلك القفزة التي حصلت في الأسعار أواسط السبعينات بسبب قطع النفط العربي عن الغرب إبان حرب 1973. حيث التهبت الأسعار في الغرب نفسه بحجة ارتفاع أسعار النفط. ولما عاد النفط إلى مجراه وانخفضت أسعاره إلى النصف استمرت الأسعار الأخرى في الارتفاع، واليوم النفط في أدنى أسعاره ولا تزال الأسعار تواصل صعودها. ماذا يقول جهابذة التحليل الاقتصادي في هذا؟! الجواب عند الآلهة السرية التي تمسك بيدها زمام الكوكب.

في خصوص ثقافة العنف، نجد مطابقة مفهوم الثقافة الغربية للعناصر المكونة للمجتمع الغربي الموروث من عصر الرومان. فثقافة العنف هي تطوير للهمجية الرومانية التي ما زالت تطبق على المستعمرات. ويدخل العنف

الغربي في الفنون على اختلافها. وأذكرك بسينما «هيتشكوك» التي اعتبرت من فتوحات عصره، وثم التلفزة التي تنقل حروب الشوارع اليومية إلى المشاهدين في كل مكان متكاملة مع سينما الجنس. والجنس الغربي بذاته عنف. وقد دخلت حانوت جنس في لندن فرأيت فيه أشكالاً من السياط الجلدية والأدوات الجارحة تباع لطالبيها ليستعملوها في الممارسة الجنسية. إن مفهوم ثقافة العنف واسع يضم العدوان العسكري المباشر، إلى فنون السينما والمسرح، إلى ثقافة الجنس، ويظهر في سياسات اختراقية للعمق الثقافي في المستعمرات. فتصبح ثقافة المستعمرات مدمجة في ثقافة الاستعمار حيث يتحول المستعمر إلى مخبر للاستعماري كما يقول إدوارد سعيد، وهو مخبر من طراز متطور، أعني أن مهمته ليست تقديم التقارير فالمخبر مندوب يتكلم بدون حاجة إلى تخويل شكلي ويتصرف بوصفه معبِّراً عن المصالح والسياسات المرسومة في المتروبول وغالباً بأكثر مما يرسم له! وهكذا عندما يدعوه أحدهم إلى فرض حظر ثقافي على جميع الحضارات لصالح الحضارة الغربية، فإنه يطبق مبدأ «صانع الأستاذ، أستاذ ونص». ويمتلك الغرب اليوم مخبرين من هذا الغرار في قمة السلطة من «يلتسين» إلى «جيانغ زيمين» إلى «إدوارد شيفارد نادزة» إلى قادة فيتنام الجديدة، وأخيراً، وليس آخراً الميامين من شيوخ النفط.

تعقيب من خالد:

أنا أعتقد أن على المثقف في ما بعد الكولونيالية أن يسعى لإقامة مشروع ثقافي مشترك، تشارك في وضعه كافة الثقافات مدركاً قيمة الثقافة في طابعها العضوي وعلى المستوى المكاني والزماني. وهذا مع استنطاق روابط مشتركة في هذه الثقافات، وليس بالشكل الذي يدعيها الغربيون أمثال «هانتغتون» و«فوكوياما» وأصحاب النظريات السلوكية والعنصرية في أمريكا وأوروبا في دراساتهم الإنشائية على الشعوب غير الغربية. قبل أيام شاهدت برنامج تلفزيوني بعنوان «عالم الثقافة» عن رحلة يقوم بها رجل بريطاني مع امرأة بريطانية إلى الهند ثم إلى ماليزيا وأخيراً إلى أستراليا. الشيء الغريب في هذه

الرحلة هي التسمية «عالم الثقافة» وعند وصولهما إلى الهند «مدينة بومباي» تراهما يركـزان فقط علـى السـحر والجوانـب الأكـثر تخلفاً في حيـاة هـذه المدينة، وفي ماليزيا لا يتحدث الرجل ولا يتطرق إلى أي شيء غـير ذاكرتـه الاستعمارية في هذه البلاد ويقول: «قبل ثلاثين سنة كنـا هنـا مـع الجيش البريطاني، وهذه البلاد جميلة جداً وطبيعتها رائعة». وعندمـا يدخـلان إلى مدينة حضرية ويشاهدان حركة عمرانية حديثة يشـعر باسـتغراب ويقـول: «لا أكاد أصدق ما أراه» وفي أستراليا لا نرى ولا نسمع غير وصف الطبيعـة ورحلات شيقة وممتعـة في الجبـال والطرقـات، ولـدى وصولهمـا إلى مدينـة «سدني» يستقبلان من قبل أهل المدينة بحفاوة وهما يـرددان هـذه الجملـة: «نحن سعداء بينكم وبرؤيتكم». ترى مـا علاقـة هـذه الرحلـة بالثقافـة غـير إعادة إنتاج الذاكرة الكولونيالية.

نفهم من هذا وكمـا يقـول إدوارد سـعيد: «قـد يكـون الغربيـون غـادروا مستعمراتهم القديمة في آسيا وإفريقيا فيزيائياً، غـير أنهـم احتفظـوا بهـا لا كأسواق فقط، بـل أيضـاً كمواقـع علـى الخريطـة العقائديـة الـتي اسـتمروا يمارسون حكمها أخلاقياً وفكرياً». لهذا يجـب علينـا أن ننظـر إلى ثقافاتنـا وروابطها المشتركة من منظور إدراك طرفي مؤسسـية الاسـتعمار (المسـتعمَر ـ المستعمِر).

سلفية ولاهوت تحرير..

س: في كتابات سابقة، ذكرت بأن ثورة المشروطة في إيران (1906 ـ1909)، وثورة العشرين في العراق، كانتا آخر إنجازين هامين لما سميته بالسلفية الشيعية.. ما هي بتقديرك الفوارق الأساسية بين سلفية كتلك، لم تطرح إقامة الدولة الإسلامية كهدف نهائي لها، بل التصدي لمهام وطنية كبرى، كطرد المستعمر.. وبين سلفية اليوم التي تقف بالضد تماماً من تصورات كتلك؟

العلوي: السلفية تعبير يحدد الارتباط بالمأثور العقائدي، وهو الذي يسمى باليونانية «أرثوذوكسي»، وهو في الإسلام يشمل حالياً أهل السنة والإباضية والزيدية والإمامية في الشيعة، فهذه الطوائف يجمعها التمسك بالثوابت الشرعية في الفقه والعقائدية في اللاهوت. وتختلف فيما بينها حول الإمامة فقط. وفيما عدا الإمامة تختلف في التفاصيل الاجتهادية داخل الطائفة نفسها. ومصطلح السلفية الشيعية يصدق هنا على الشيعة الإثني عشرية والزيدية.

ثورة العشرين كانت قيادتها من هذا الوسط. وقبلها قيادة المشروطة (1906 ـ 1909) في إيران. ويرجع ذلك إلى حركة جمال الدين الأفغاني، الذي درس في النجف لمدة أربع سنوات وكان له زملاء ومريدون.

يصدق على هذه السلفية من حيث موقفها السياسي اسم «لاهوت التحرير»، ويمكن أن نقول سلفية تحرير وحتى أصولية تحرير. وسماها

محمد جمال باروت «علمنة إسلامية»، ومصداقها في «حركة التنباك» بإمامة حسن الشيرازي ثم المشروطة بزعامة الخراساني ثم المقاومة المسلمة للاحتلال البريطاني للعراق بزعامة تقي الدين الشيرازي وشيخ الشريعة الأصفهاني وقد انتهت هذه بتأسيس الدولة العراقية عام 1921 وجلاء الجيش البريطاني. وتندرج الحركات الثلاث في باب لاهوت التحرير من جهة أنها لم تطرح مطلب الحكم الديني الذي يتخذ من الشريعة مرجعاً وحيداً. فقد استندت ثورة المشروطة إلى الدستور البلجيكي في صياغة دستورها مع بقاء الشريعة مصدراً من مصادر التشريع.

ولا يعني ذلك إلغاء الشريعة بل جعلها مرجعاً في أمور دون أمور. وهي توليفة واقعية ومتورخة تستند إلى المفهوم الديالكتيكي في النفي الحلزوني. إذ كان ذلك يعني انتفاء الشريعة في الدستور الجديد انتفاءً حلزونياً لا انتفاءً خطياً. إلا أنها دخلت كمرجع للحركة الجديدة. وهكذا يكون تداخل الماضي في الحاضر، كما تفهمه الماركسية وقامت على أساسه منهجيات ودراسات العلامة الشهيد ونحن من بعده. وينحسب على هذا الخط عز الدين القسام قائد ثورة 1936 الفلسطينية، وكان فكره متقدماً على فكر ثورة العشرين، فقد تحدث عن المرتكز الطبقي للثورة ووضعه في العمال، كاشفاً بذلك عن رؤية متأثرة بالثورة البلشفية التي كان يعرفها جيداً. وقد اجتمعت في شخصية القسام مكونات القائد الإسلامي كما عرفته عصور الإسلام، ومكونات القائد الحديث الجيد الفهم لعصره. وأنا أعتبره أحد ألمع مريدي جمال الدين الأفغاني.

س: .. ولكن لنعد إلى التاريخ القريب، ما الذي ميّز سلفيته ـ على اختلاف تلاوينها ـ عن سلفية وأصولية الماضي؟

العلوي: الأصولية الدينية، خلافاً لأصولية التحرير، تتمثل في الإخوان المسلمين أولاً وهي معاصرة في بدايتها لحركة القسام ولم تكن لها أية علاقة به، وقد وُجدت في مصر أولاً. فكان تنظيم الإخوان المسلمين بقيادة حسن البنا يهدف إلى تديين المجتمع والدولة بالكامل، ويستبعد ليس

فقط ما يطرحه مذهب الأفغاني وتيار التحرير، بل ومجمل الموروث الفقهي والكلامي الذي وصل إلينا في عصر الإسلام الذهبي. وعبر تنظيم الإخوان المسلمين عن موقف المؤسسة الدينية في تعارضاتها التاريخية مع الثقافة السائدة في العصر الإسلامي ومع الدولة الإسلامية نفسها، بحيث يبدو هارون الرشيد حاكماً علمانياً ممتازاً أمام حسن البنا وأتباعه. ولم يصل الإخوان المسلمين إلى السلطة لكي يتجسد لنا هذا الفارق بين سلطانهم والخليفة العباسي. لكننا رأينا سلفية أخرى تحكم في الجزيرة العربية، فتنشأ نظاماً دينياً لم تعرفه البلدان الإسلامية في العصر الإسلامي. وأتحدى أي مؤرخ أن يقدم لنا مثالاً لدولة وهابية ظهرت في عصر الإسلام. أما سلفية الخميني فجاءته من مصدرين: الإخوان المسلمين ومحمد باقر الصدر.

إن محمد باقر الصدر «رحمه الله» هو أول من خرج على خط التحرير الشيعي، وحوّل نضال الشيعة من قضايا التحرير الوطني والديمقراطي ضد الاستبداد والاستعمار إلى نضال ضد الشيوعية. ووضع بذلك حاجزاً سميكاً بين تراث ثورة العشرين والممارسة الشيعية الجديدة. وبتقديري لو أن الخميني لم يتصل بالصدر لكان يقيم دولة كدولة المشروطة، وقد صرح هو نفسه أن محمد باقر الصدر أستاذه.

س: بماذا تختلف تحديداً الأحزاب السلفية الدينية عما تسميه بـ«لاهوت التحرير»؟

العلوي: حركات لاهوت التحرير لم تكن منظمة، وإنما ارتبطت بزعامة دينية، كثيراً ما تكون قد دخلت العمل السياسي في وقت متأخر. وتأثير الزعامة الدينية التي تنطلق من الدين لا يحتاج إلى تنظيم. يكفي أن تنطلق في الساحة فتجد الجمهور يلتف حولها حتى لو لم يكن قد سمع كثيراً باسم آية الله ذاك. وقد اتجه بعض النجفيين، مع دخول الجيش البريطاني، إلى البصرة 1915 لتشكيل أحزاب وجمعيات لتأطير المقاومة، لكنها لم تؤثر كثيراً. فقد جرى العمل على أساس فتوى تصدر من آية الله

يحملها دعاته ومقلدوه إلى العشائر، فترفع العشائر السلاح. وهكذا كانت ثورة العشرين.

كذلك لم يؤلف عز الدين القسام حزباً، وإنما حاول إيجاد شكل من التنظيم البسيط على أساس عسكري، ولم يقاوم كثيراً لضعف تأثيره. ويلاحظ أن الحركة تنتهي بموت إمامها.. المشروطة توقفت باغتيال إمامها الخراساني، وثورة العشرين بموت آخر أئمتها وهو الخالصي وانتهت ثورة القسام أيضاً بمقتله.

إن التنظيم الحزبي له تأريخ عريق في الإسلام، وقد كتبت عن بعض أسراره في مجلة «الثقافة الجديدة». لكن حركات لاهوت التحرير لم تفكر باستعادة هذه الطريقة، لأنها في الحقيقة لم تكن تحمل مشروعاً بعيد المدى. بل كانت تنهض للقيام بمهام محدودة تنجزها وتنسحب. أما الأحزاب الإسلامية فقد شُكلت مؤخراً بتنظيم حزبي غربي، ربما عدا الإخوان المسلمين الذين استرجعوا تجارب التنظيم القديمة.

عندما نأتي الآن إلى الحركات والتنظيمات القائمة، نجد من يسمي نفسه الجماعة الإسلامية وآخر يتسمى جبهة كذا وثالث باسم الحزب الإسلامي الفلاني. الغالب على الجماعات الإسلامية هو التنظيم الإرهابي، والغالب على التنظيمات الحزبية العمل السياسي. لكن جميع التنظيمات القائمة الآن متفقة على مشروع الحكم الديني، بما فيها الحركات التي تناضل في الساحة الوطنية ضد الصهيونية والاستعمار «حزب الله» مثلاً. شروطه دينية خالصة وأهدافه البعيدة إقامة حكم الشريعة. ويمكن له فقط أن يتطور إذا تطور مرشده محمد حسين فضل الله. وبجرأته المعهودة صار يعلن أن مشروعه لا يهدف إلى استنساخ التجربة الإيرانية، بل إنشاء الدولة العصرية التي تحمل طابعاً إسلامياً من دون أن تكون دولة الشريعة.

س: وثورة العشرين في العراق، أكانت المقاومة الشعبية أيامها استلهاماً للاهوت التحرير؟

العلوي: المقاومة الوطنية العراقية للاحتلال البريطاني لم تكن متوقفة من جهة استمرارها، وبقت حتى اضطر الإنكليز إلى إعادة النظر في سياستهم تجاه العراق. فبعد أن كانوا يعتبرون العراق جزءاً من الهند، ويُدار من قبل المكتب الهندي وحاولوا في نفس الوقت إغراقه بالهنود، بحيث يقول المرحوم زكي سلامي واصفاً سيطرتهم على العراق في ظل النظام الملكي:

يسود هنود فى العراق وسيك ويحكم فيهم مجلس ومليك

بعد هذه السياسة التي كانت في حساب مخططي احتلال العراق، ولعلها كانت تهدف إلى «تهنيد» هذا البلد لصالح الإنكليز، تراجعوا ليقبلوا بإقامة كيان عراقي، وكان ذلك مستحيلاً بدون ثورة العشرين، لأن من أخص خصال الغربيين المعاصرين هو عدم تحملهم الخسائر البشرية، وهذا بخلاف قدمائهم. فقد ذبح صلاح الدين خمسين ألفاً منهم في حصار عكا، ولم ينسحبوا، واضطر إلى التراجع أمامهم بعد أن تكاثروا عليه وحالهم اليوم ليس كحالهم في الأمس. فالرأسمالية علمتهم أساليب الهروب من الموت والتشبث بالحياة. وهذه نقطة ضعف يجب أن يستفيد منها ضحاياهم في العالم الثالث.

وعلمتهم ثورة العشرين أيضاً، دروساً كان أهمها، أن الفلاحين المنظمين في عشائر ذات زعامة أبوية وليس في إقطاعيات، كانوا هم الأداة الضاربة في المقاومة ضدهم. فخططوا لتفكيك النظام العشائري وإبداله بالنظام الإقطاعي ونجحوا في ذلك، من خلال قانون التسوية. حيث تحولت العشائر إلى إقطاعيات وقضوا على المشاعات القروية في الريف العراقي.

وبذلك تخلصوا من احتمالات ثورة عشرين ثانية. وأشير بالمناسبة إلى أن المدن العراقية في تلك الفترة قليلة السكان، مع التشوه في التركيب السكاني منعها من المشاركة في الثورة. وينعكس هذا التشوه بقوة في موقف المثقفين الذين أيدوا الاحتلال الإنكليزي للعراق، خاصة الشعراء منهم (الزهاوي، الرصافي..).

س: وماذا كان دور الأكراد في الثورة، خاصة الشيخ محمود الحفيد؟

العلوي: ثورة الشيخ محمود الحفيد، لا تندرج في تاريخ ثورة العشرين. فالسليمانية في ذلك الوقت لم تكن جزءاً من العراق. فثورته ثورة كردستانية. وبالطبع فإن توقيتها يتصل بتوقيت ثورة العشرين، فقد يكون مقصوداً. ومهما يكن فإن التضامن في مثل هذه الأوضاع يظهر طبيعياً بحكم الوحدة الجغرافية والحضارية التي تجمع شعوب آسيا الغربية ضد الغرب. فحرب الأكراد ضد الإنكليز هي كحربهم ضد الصليبيين أيام صلاح الدين

س: في كتاباتك لا سيما «مدارات صوفية»، تدعو إلى ما تسميه بـ«الثقافة المروضة» كبديل ولمواجهة ما هو سائد.. ما الذي تقصده بذلك؟

العلوي: الروح نتاج مرحلة متقدمة في المعرفة. وقبل الوصول إلى هذه المرحلة لا يمكن الحديث عن الروح والروحانيات، إنما يوجد الغيب والغيبيات، التي تشكل جانباً من البُنى الدينية عند الوثنيين والطوطميين ثم السماويين.

وعندما نتحدث عن الروح في هذه المرحلة المتقدمة من المعرفة يمكننا استخلاص عناصرها المكونة بالاستناد إلى سيرة الحكماء والمفكرين الذين سلكوا هذا الدرب. الروح أولاً تلغي تشخص الذات الإلهية، فلا يكون الإله تمثالاً مرئياً أو طوطمياً نباتياً أو حيوانياً ولا نوراً جالساً على عرش، يأمر وينهى وحوله أعوان ينفذون أوامره!.. وبإلغاء هذا التشخص يصبح الإله قوة داخلية، وهو لكي يكون كذلك يجب أن يكون جاهزاً بسيطاً، لأن المتشخص لا يسري في الموجودات. ويأتي من هنا إسباغ صفة الروح على الوجود الحق أو التاو بوصفه سارياً في الموجودات.

وعند هذه المرحلة ينتهي الدين، أي تنتهي التصورات الحسية للألوهية مما يترتب عليه إنكار الإمكان الذي ينتج النبوة، لأن النبوة تأتي من الذات المتشخصة. أما القوة السارية في الموجودات، فهي مصدر فاعلية للوجود، غير واعية وغير عاقلة. وهذا التصور يمهد للمفهوم الفيزيائي عن الوجود. لكن التاويين والوحد ـ وجوديين في الإسلام، حافظوا على سمة الألوهية

للتاو أو الوجود الحق لكي يتجنبوا الوقوع في المادية الصرفة بعد أن هربوا منها بهروبهم من الدين. وهذا ما يميز الإلحاد الشرقي عن الإلحاد الغربي. لأن الملحد الشرقي بإلغائه فكرة الألوهية الدينية يعيد إنتاج العلاقة بمصدر الكون. وتكون هذه العلاقة هنا علاقة روحية، لأنها علاقة مع مجرد، بخلاف العلاقة الدبنية وهي علاقة مادية لأنها تكون مع متشخص.

وتتوضح بهذه التفاصيل تلك الحقيقة التي اكتشفها المعري والتي تتواجه فيها حسية أهل الدين مع روحانية الملحد. وهذه المعادلة لا توجد في الفلسفة الغربية، ربما باستثناء أبيقور. وقد تحدثنا عنه في «المدارات».

المثقف بهذه الصفة، مثقف روحي وثقافته ثقافة روحية. وقد جاءته من خلال سيرورة متواصلة ومتعمقة للعقل. ولكن بعد أن تجاوزت قيود العقل لتدخل في فضاء الحرية المقترنة بمنطق الحدس الذي يمارس فعله بدون أدوات.

يترتب على الثقافة الروحية بهذا التحديد ما سميته «التكوين المثقفي»، وهو حالة لأزمة المثقف الشرقي المتحرر من الدين، وعناصرها الأرأس هي: الزهد، رفض اللذائذية، وتطبيق معادلة «يجوع الحكيم لكي يشبع الناس»، لأن المثقف الشرقي بهذا الوصف هو بنفس الوقت مناضل اجتماعي يستمد قدرته على خوض النضال من قوته الروحية، أي من تجرده من مطالب الجسد ومطالب النفس. ومطالب الجسد هي الأكل والشرب والجنس والملابس. أما مطالب النفس فهي السلطة والوجاهة. والمثقف بهذه الشروط يأكل ليعيش ويلبس ليستر جسمه، وإذا فكر بسلطته فلكي يقابل بها الدولة أو كما قلنا سابقاً السلطات الثلاث وهي سلطة الدولة وسلطة الدين وسلطة المال. خارج ذلك، فالمثقف لا سلطة له ولا وجاهة، ولذلك لا يرضى بأن يتميز عن العامة، وإذا التقى مع «عامي» يحاول أن يرفع كل فارق بينهما، فيتعامل معه باعتباره عامياً ومن هنا التعبير الذي أميل إلى استخدامه وهو «المثقف الأمي».

س: ولِمَ لا نقول «المثقف الشعبي»؟

العلوي: هما مترادفان في الأصل، فالعامة هي مصطلح القدماء لما نسميه اليوم الشعب. والعامي هو الشعبي. لكن الكلمة ابتذلت على لسان المثقفين والسياسيين ومنهم الحكام، حتى صرنا نقرأ «الشرطة في خدمة الشعب». فاخترت لذلك تعبير المثقف الأمي، لأن أيدي التزوير والمزايدة لم تلمسه بعد.

س: في «مدارات صوفية» بدأت باحثاً في التصوف وأقطابه الكبار، بل ومبشراً به وفق رؤى هادي العلوي الخاصة، لكنك انتهيت بـ«برنامج مشاعي» خاتمة للكتاب.. ما العلاقة هنا بين التصوف والمشاعية؟

العلوي: قلت إن التصوف الإسلامي جاء بعد مرحلة ظهر فيها الأحبار القب ـ صوفيون. وكان الهم الأكبر لهؤلاء هي مسألة الفقر والغنى واستبداد الدولة، فاستلمها التصوف وجعلها من مكوناته. فالصراع الطبقي الذي عبر عن النزعة المشاعية عند المتصوفة ليس من نتاج التصوف نفسه. وقد يكون المتصوف ولا علاقة له بالقضايا الاجتماعية كما نجد في التصوف الاهتيامي. فابن الفارض لم يهتم بقضية الجوع ولا اصطدم بالدولة. وكانت عناية ابن عربي بهذه القضية أخف من عناية الحلاج بها لغلبة هم المعرفة عليه.

ويمكن الإشارة إلى متصوفة أوروبا في القرون الوسطى وهؤلاء لم تكن لهم أية علاقة بالقضايا السياسية والاجتماعية، وهم عموماً لم يغادروا ساحة الدين، ولذلك لم تنشأ مشكلة بينهم وبين الكنيسة. وقد تحدثنا عن التصوف الاجتماعي في الإسلام وقيدناه بقيد النضال الاجتماعي وهو القيد الذي يعمم التاو وبعض المدارس الصينية الأخرى. فالعلاقة بين التصوف والنضال المشاعي هي حالة مترتبة على نوعية الفرد الصوفي ووعيه وخياراته الشخصية. طبعاً ضمن وجوده في محيط مجتمع يمر بحالة غليان، كما كان المجتمع الإسلامي في زمانه.

س: أيمكن حقاً الحديث والدعوة لمجتمع مشاعي في ظل الظروف الراهنة؟... أية مشاعية يريدها هادي العلوي، في نهايات قرن راحل، ليس

أقل ما فيه ارتياد الفضاء والروبوت، وتحول عالمنا، كما يقال، إلى قرية صغيرة في ظل أنظمة الاتصال الحديثة؟

العلوي: نعم هناك من يقول أن التطور العلمي والتكنولوجي يقضي على الصراع الطبقي. ومن يقول هذا يجب أن يثبت أن النظرية النسبية أدت بمجرد إعلانها إلى إنهاء التفاوت الطبقي وحسمت مشكلة الجوع! وإذا كان الحديث عن الصناعة، فإن كارل ماركس يقول أن الصناعة نشأت وهي غارقة في الدم من هامتها إلى أخمصها. وقد قال بعضهم خلاف ذلك أن الصراع الطبقي إنما وجد في هذا العصر، وهو يعني بذلك، أنه اشتد وتفاقم لأن الرأسمالية فتحت ساحات واسعة لهذا الصراع.

وإذا كانت الرأسمالية قد ضيقت الساحات في مواطنها فهي بسياساتها العدوانية تجاه الشعوب الأخرى قد نقلت الصراع الطبقي من صراع داخلي إلى ظاهرة عالمية. فالشعوب اليوم لا تواجه فقط أعداءها المحليين، بل عدوان الرأسمالية واقتصادها اللصوصي القائم على مطلق النهب والعدوان العسكري.

يمكن أن تكون الصناعة قد ساهمت في إغناء فئات أوسع من الناس، لكنها تحت وطأة نظام رأسمالي لا تستطيع ضمان العدالة للجميع، لأن النظام الذي يسمح لفرد واحد أن يمتلك جزيرة في عرض المحيط أو أسطول طائرات يسمح أيضاً بوجود شحاذين. وقد بيّن الفخر الرازي في تعليله لتحريم الاكتناز، أي امتلاك ما زاد عن الحاجة، أن الأموال محدودة، فإذا امتلك إنسان أكثر من حاجته، فإن ذلك يعني أن هناك إنسان آخر لا يملك ما يكفي لحاجته. وهذه الحقيقة لا تزال حقيقة في الاقتصاد المعاصر، وشاهدها عندنا المجتمعات الرأسمالية المتطورة التي تستحوذ على 80٪ من موارد الأرض ومع ذلك لا يزال أكثر من 30 مليون أمريكي يعيشون تحت خط الفقر، وسيزداد هذا العدد ويتفاقم عندما تتحرر الشعوب من التبعية وتبني اقتصادها الوطني المستقل وتتقلص الموارد المنهوبة داخل بلدان المتروبول، مما يؤدي إلى اشتداد التفاوت في هذه البلدان.

س: في مناسبة سابقة قلت إنك دخلت «السلك»(*) بعد هجرتك إلى الصين أوائل عام 1977. ما الذي أوصل هادي العلوي إلى ذلك؟ أهو استعداد بسبب النشأة والتكوين وسنوات البحث المعرفي أم ماذا؟

العلوي: الجذر هو الوعي الطبقي الناتج من الحرمان الشخصي، لكنه أيضاً ناتج من ضعف القلب، فأنا سريع الدمعة، يبكيني منظر المتعوبين والجياع. ولو أن هذه بقيت حالة متطامنة كانت في حاجة إلى المعرفة لكي تنهض وتفعل فعلها وبدون ذلك كانت هذه النزعة ستجعل مني محسناً محباً للخير! وقد اتجهت أول الأمر بحكم نشأتي الدينية إلى البحث عن العدل الاجتماعي في الإسلام، وكانت أول صدمة صدمت بها، هي إباحة الإسلام للتملك بدون حدود، والصدمة الثانية السماح باستعمال الخدم المنزليين، فصرت في هذه الحالة كـإبراهيم الذي رأى الشمس فقال: هذا ربي! فلما أفلت تبين أنها ليست ربه. واستمر يجرب ويسأل حتى وصل إلى إلهه السماوي.

وقد طال تساؤلي، فأثمر عن اكتشاف عناصر مشاعية في الإسلام. لكنها لكي تؤدي فعلها يجب أن تخضع للتنظيم الماركسي. وهكذا صارت الماركسية هي الحل الذي كنت أبحث عنه، بعد أن أفلت الشمس. لكني لم أصبح مثل إبراهيم عابداً لإله مطلق، بل استطعت أن أتعامل مع الماركسية بعيداً عن الدين الذي تخلصت منه في وقت مبكر. وقد قلت سابقاً أن التحرر من الدين بالفلسفة يضمن من جهة عدم العودة إليه ومن جهة أخرى عدم اعتناق دين جديد.

أما التصوف، فبدأ عندي في خطين:

الأول ـ النباتية، الامتناع عن أكل اللحم.

الثاني ـ تأليه المرأة، وهذا هو التصوف الاهتيامي، الذي يُخرج صاحبه من الحسية الجنسية إلى التواصل الروحاني مع ظاهرة الجمال الأنسي.

(*) المقصود بالسلك، سلك التصوف. وهو تعبير عن انتماء روحي وثقافي وليس عن حركة أو مؤسسة لأن التصوف لم يعد قائماً كحركة.

وفي الصين استكملت النباتية، ثم اكتشفت التاو. وفي نفس الوقت اطلعت على مصادر في التصوف الإسلامي لم أطلع عليها في بغداد. فقرأت «الإنسان الكامل» لعبد الكريم الجيلي، و«إحياء علوم الدين» للغزالي، و«تفسير القرآن» لابن عربي، ومصادر أخرى لا أتذكرها تماماً كانت في مكتبة المعهد الإسلامي في بكين وكذلك جامع بكين المركزي. ويمكن القول أني اكتشفت في وقت واحد كلاً من التاوية والتصوف الإسلامي وأيضاً الشيوعية الصينية، وهذه لم أقرأها في كتاب وإنما رأيتها بعيني.

وكنت قد وصلت إلى الصين أوائل عام 1977، واستكملت سنتين فيها كان المجتمع الصيني محتفظاً بنظامه الشيوعي الخالص. فكانت مصادري متكاملة بين كتب التصوف وكتب التاو والواقع الشيوعي.

ومن هنا دخلت السلك...

التصوف والثقافة الكونية

س: ما هي الظروف التاريخية التي نشأ في ظلها التصوف . وفي أي البلدان ولماذا؟

العلوي: نشأة التصوف مسبوقة بتيار فكري وسياسي يتصل بشخصية أبو ذر الغفاري وسلمان الفارسي. وطيلة مائة وخمسين سنة لاحقة ظهر عدد من الأحبار يسجلهم البعض على ملاك الفقهاء والبعض الآخر على ملاك المتكلمين وآخرون على ملاك القرّاء، وقد تضمنتهم التراجم الصوفية. والأصح هو اعتبارهم قب ـ صوفيين، ومن أعلامهم سفيان الثوري ومالك بن دينار وابن المبارك. عفواً فاتني أن أذكر شخصاً كبيراً من جيل التابعين هو عامر العنبري، الذي جمع بين توجهات المتصوفة والمعري.

ويأتي هذا التيار استجابة لتطور المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية ويندرج كله في خط المعارضة. وقد بينت في كتابي «مدارات صوفية»، أن إبراهيم بن أدهم هو أول المتصوفة. إذا راعينا شروط التصوف وأساسياته النظرية التي تتكامل عنده ولا نجدها عند سابقيه. والعوامل التي خرّجت إبراهيم بن أدهم هي نفسها التي حكمت تيار مجموعة الأحبار السابقين.

فنشأة التصوف إذن هي نشأة سياسية واجتماعية طبقية جاءت رداً على عسف الدولة وطغيانها من جهة، وعلى اشتداد التفاوت الطبقي من جهة أخرى.

س: مما يلاحظ أن نشأة التصوف ومؤسسيه الأوائل كانت في الحواضر الإسلامية الرئيسية... مراكز المدن الإسلامية...

العلوي: هذا يؤكد ما قلته بشأن العوامل التي حكمت نشوء التصوف. ففي المراكز كان الصراع على أشده لأن عناصر التناقض الكبرى تجمعت هناك.. ونجد من جهة أخرى احتمالات التأثير الصيني كما رجحتها فيما يخص إبراهيم بن أدهم، مع التنبه إلى أن التأثير الخارجي لا يفعل إلا ضمن العوامل الداخلية.

س: قلت في جوابك السابق، أن التصوف قد جاء استجابة لتطور الدولة الإسلامية، لكنه انتهى عند تخوم القرن التاسع الهجري.. بماذا تفسر ذلك؟ أهو أفول نجم الحضارة الإسلامية أم ماذا؟!

العلوي: التصوف حركة ذات وجهين متداخلين هما الفكر والنضال الاجتماعي. من حيث الفكر نجد تدهور الحضارة الإسلامية بدءً من القرن السابع، وتبعاً لذلك توقف النشاط العقلي في ديار الإسلام.

ففي نهايات القرن السابع الهجري يختفي الاعتزال ويتوقف الإبداع الفلسفي ويصبح مجرد شروح على المتون الأصلية.. ويتدهور حتى الشعر، فلا يتكرر المتنبي ولا البحتري. وفي هذا السياق يتوقف عقل الصوفي عن الفعل.

في الجانب الآخر نجد أن تدهور القوى المنتجة وانحلال التكوينات الاجتماعية، لا سيما المدينية، التي ظهرت في العصر الذهبي للإسلام، يؤدي إلى تبلبل الوعي الإسلامي وبالتالي انحسار المعارضة والحركات الاجتماعية، وفي وقت لاحق اختفاء الفرق الإسلامية وظهور الطوائف. هنا حيث تصبح فرقة كبرى كالإسماعيلية التي شغلت العالم الإسلامي عدة قرون، طائفة صغيرة منزوية في بعض المنتبذات وتزول دولة القرامطة. ولا نعود نصادف ثورة عبيد ولا خرمية، وهكذا يُطبق الظلام على مجتمع الحضارة السابقة. ومن الطبيعي عندئذ أن يذهب التصوف وتأتي الدروشة.

س: ماذا أراد المتصوفة وأقطابهم.. ما الذي احتواه «برنامجهم»، إن جاز التعبير هنا؟

العلوي. في «برنامجهم» نجد منحيين· منحى ثورة فكرية ضد الدين السائد والعقائد السائدة انتهت بتوطيد الربوبية الإسلامية التي أسسها الرازي وتعني الربوبية، الإيمان بالله وإنكار النبوات.. يعني إنكار الدين

وتضمن الفهم الصوفي للألوهية إلغاءً للألوهية الدينية، لأن الصوفي يُبطل تشخص الذات الإلهية ويحولها إلى قوة سارية في الموجودات، كما هو التاو في الفلسفة الصينية. ونشأ بناء على ذلك خط تنويري يدعو إلى حرية الفكر ويحترم الخلاف، بما فيه الخلاف بين الأديان.

في المنحى الآخر، نجد الموقف المعارض للدولة وسياستها الاقتصادية متضمناً في جوهره دعوة مشاعية إلى عدم الاكتناز وتوزيع الثروة الاجتماعبة بالعدل. وفي وقت مبكر من ظهور هذا الخط، كان تنظيم الحلاّج، الذي لا يزال غامضاً بسبب سريته الشديدة. لكني توصلت إلى أنه كان يشمل أقاليم عديدة في المشرق والمركز. وقد انتهى بقتل الحلاج بعد أن اكتشفت الدولة خيوطه.

س: ولكن بماذا تفسر انتهاء تنظيم، كان يشمل كما تقول المركز (بغداد أيام العباسيين) وبلدان المشرق بمجرد قتل الحلاّج؟! وإن كان الأمر كذلك، أيمكننا أن نتساءل إن كان هناك تنظيم أصلاً؟

العلوي: يبدو لي أنه لم يكن تنظيماً مستقلاً، وإنما كان على صلة بالمعارضة الشيعية والقرمطية. ومن المكشوف في المصادر، إنه كان يدعو إلى الرضا من آل محمد. وهذا هو شعار الشيعة بتفرعاتهم المختلفة. وأخذ مداه الخاص بظهور شخصية الحلاج، كقطب صوفي كبير، وعندما قضت عليه الدولة العباسية، فمن الطبيعي والمتوقع أن يستمر التنظيم من حيث اتصاله بقيادة الحركة القرمطية أو الشيعية بوجه عام. فهو من جهة تنظيم قرمطي وتجربة هامة في تاريخ السياسة الصوفية، لكنه من جهة أخرى مرتبط بالتنظيم الأكبر.

بعد الحلاج لم تتكرر، محاولات التنظيم، وإنما كانت هناك علاقة مدرسية، بين القطب ومريديه، هي التي تشكل جوهر الحركة الصوفية. لكن هذه الحركة، وبهذه الصفة لم تتطور كتنظيم اجتماعي أو سياسي وكانت معرضة دائماً للفساد، وهو ما جعلني أفصل بينها وبين ظاهرة الأقطاب التي سميتها «التصوف القطباني».

ومن هذه الجهة، كان التصوف القطباني ظاهرة فردية يقف وراءها قطب كبير يواجه الدولة بقطبانيته، لكن بوسائل وآليات غير هجومية. ويبدو أن الأقطاب اتعظوا من مأساة الحلاج، فتجنبوا تكرارها ونضع هنا في الاعتبار شخصية القطب، فهو مثقف وليس سياسياً أو قائداً اجتماعياً. والمثقف يؤثر في محيطه من جهة التوعية لا من جهة التنظيم.

وتأتي ظاهرة الأقطاب أيضاً، لتشكل حالة نموذجية في الوسط الثقافي يتكرس فيها منحى المعارضة وقدرة المثقف الكوني على مواجهة ضغط الدولة بمفرده، ولكن من غير أن يكون قادراً على قلبها.

س: ما العلاقة التي تربط المتصوفة مع الأحناف وتراثهم؟ لأن هناك إدراك أو نظرة ربوبية كما تسميها عند الأحناف قبل ظهور الإسلام و«أمية بن أبي صلت» مثال على ذلك، كان يقيم علاقة روحية مع السماء دون الوسيط؟

العلوي: ظاهرة الأحناف، هي ظاهرة مسيحية في المقام الأول. وقد اتجهت لإحياء المسيحية الأولى بعيداً عن العقائد الكنسية والممارسة الكنسية في نفس الوقت.

وبطبيعة الحال، يظهر فيها الزهد كتكريس لحالة المسيح من جهة. ومن الجهة الثانية الاتجاه إلى الاتصال المباشر بالسماء من دون توسط الكنيسة. ونجد في هذه بذرة من بذور الربوبية الإسلامية التي طوّرها المتصوفة (ما أسماه الحلاج إنكار الوسطاء). وقد يكون هذا هو الشبه الوحيد بين الأحناف والمتصوفة.

س: .. وبالنسبة إلى اليهودية، كدين سابق للمسيحية والإسلام، هل امتلك متصوفيه مثلاً؟

العلوي: يمكن أن نتحدث هنا عن طائفة «الأسينيين»، وهي التي سلكت طريق الزهد والعزلة ومعارضة الثراء، وأقامت في داخلها معشراً متضامناً. وكانت قبل ظهور المسيح. وقد تحدث عنها عزيز سباهي في كتابه الجيد عن الصابئة. وفيما عدا ذلك لا نجد تيار تصوف سائد عند البهود.

س: ألا يفترض التصوف ديناً أو وسطاً دينياً لكي ينشأ فيه ويفعل فعله؟

العلوي: كلا.. لا يشترط التصوف وسطاً دينياً ينشأ فيه، لأنه حركة اجتماعية وفكرية محكومة بخصوصياتها ومصادرها.

وأود التنبيه هنا إلى أن ظاهرة التصوف الإسلامي، كظاهرة تجمع بين الثورة المعرفية والنضال الاجتماعي، وجدت فقط في الصين متمثلة بالخصوص في التاوية. هناك تصوف أوروبي في القرون الوسطى وما بعدها، لم يرتبط بتوجهات اجتماعية، وإنما ظهر في الأدب الرومانسي وفي هاجس الاتصال المباشر بالسماء، مما يبرر وضعه في عداد الترف الفكري.

س: .. وبالنسبة إلى المانوية، أهناك نقاط التقاء لها مع التصوف، فكراً وممارسة؟

العلوي: المعروف عن ماني أنه فارسي، لكن بعض المحققين الأكراد يضعون له الآن نسباً كردياً. وديانة ماني اشتقاق أو انشقاق من الزرادشتية مع التأثر بالمسيحية. وتلتقي مع التصوف الإسلامي في الزهد والنظافة والرهبانية. لكن المانوية لم تشتمل على برنامج ثورة اجتماعية بمستوى برنامج مزدك أو الحلاج.

ومع ذلك، فقد شكلت المانوية قاعدة لإحدى جماعات المعارضة في أوائل العصر العباسي. ومن غرائبها أنها صارت في وقت لاحق العقيدة الرسمية لثورة فلاحية حدثت في الصين.

س: أهناك علاقة ما بين المتصوفة والقرامطة؟ ألم يجد المتصوفة ضالتهم في دولة القرامطة كنموذج كرّسوا الكثير من أجل إقامته؟

العلوي: تحدثنا عن علاقة الحلاج المحتملة بالقرامطة ويلاحظ المنحى الصوفي واضحاً في شخصيات قادة قرامطة العراق، كحمدان ابن الأشعث وعبدان وحسين الأهوازي. لكن قرامطة السواد أبيدوا في مدة قصيرة لوجودهم قرب المركز. أما دولة القرامطة في شرق العربيا، فلم تكن لها علاقة بالتصوف، لأنها كانت دولة أمية خالصة ولم تمارس أي نشاط ثقافي، بحيث انبنى حاجز سميك بينها وبين المعرفة الصوفية ومع أنها طبقت حلم المتصوفة لم تقرأ كتبهم ولم تنشرها.

س: لماذا يلجأ المتصوفة إلى الرمز.. الرمز الذي يكون عصياً على غيرهم فهمه، نعني عامة جمهور المسلمين؟ كيف يمكن التأثير مع وجود لغة رمزية كهذه؟

العلوي: هذا ناتج في المقام الأول من الثقافة العالية للمتصوف والمقترنة بثورة فكرية تجاوز بها اللغة التقليدية كما العقيدة التقلبدبة ليؤسس أدباً متقدماً على الأدب السائد. وكانت أداته هي الرمز، لأنها أداة الأدب العالي.

وقد لاحظ النقاد القدماء علاقة الرمزية بحسن الأداء، فاعتبروا الكلام المرموز أرقى فنياً من الكلام المباشر. وكان من بواعث الرمز أيضاً إخفاء أفكارهم المناهضة للعقيدة السائدة. وهذه تشكل من جهة المنحى الاجتماعي للتصوف عقبة تمنع المتصوف من التفاهم مع العامه، ونجدها واضحة ومتأزمة عند البسطامي ومدرسته، لكنها تخف عند عبد القادر الكيلاني. ومن هنا قلة أتباع البسطامي وكثرة أتباع الكيلاني. فمع الأخير كان جمهور بغداد بنسبته الغالبة. ونجد في الحلاج حالة استثنائية. فقد استطاع التأثير على الجمهور البغدادي فسانده رغم أنه معدود في باب التصوف المعرفي الشديد الرمزية. ومن المؤكد أن أهل بغداد لم يفهموا ولا حرفاً من «الطواسين»، لكن الحلاج عرّفهم ببرنامجه. ويبدو لي أنه فعل ذلك بواسطة الدعاة أما هو نفسه فلم يكن قادراً على مخاطبة الناس!

ملحق

حوارين إضافيين..

أجرتهما
الصحفية
«سعاد جروس»
مع العلامة
هادي العلوي.

I

مدارات صوفية في الميزان(*)

س: لتكن البداية من العنوان العريض لكتاب «مدارات صوفية. تراث الثورة المشاعية في الشرق».

يوحي العنوان بأن ما يضيؤه الكتاب هو تراث الصوفية الشرقي ولكنك تفاجئنا بإبدال صوفيين غربيين مثل «كارل ماركس، غوته، لينين..» الخ. فكيف تبرر ذلك؟

من جانب آخر هل استقرارك في الشرق وتعمقك بالتراث الصيني والشرقي بشكل عام جعلك تستبعد من أبحاثك التراث الغربي كالإغريقي والروماني. مع العلم أن لذلك التراث، وخاصة ما يتضمنه من أساطير عميق الأثر في الثقافة العالمية اليوم إضافة إلى تقاطعه الكبير مع الأديان والميثولوجيا الشرقية؟

مصدر الثقافة الغربية

العلوي: أولاً لا أثر للمكان في تقرير موقف أو فهم مذهب، ولو عشت في نيويورك لما غيّر ذلك شيئاً في موقفي، بل ربما سيزيده وضوحاً، لكوني أعايش الرأسمالية المتوحشة في معقلها، وأطلع بنفسي على مفارقاتها المذهلة.

(*) مجلة النور العدد 80 كانون الثاني 1998

فيما يخص الموقف من الثقافة الغربية، أنا عدو لها وللغرب، لكن ينبغي التفريق بين الثقافة الغربية والثقافة الحديثة، وقد فرّقت بينهما في مقامات سابقة. ومع أن الثقافة الحديثة هي الأخرى نشأت في الغرب، فإن مصادرها ليست غربية بالتمام. وأفرق بإيجاز فأقول: الثقافة الغربية تتألف من عبودية الفكر الفلسفي اليوناني، وهمجية الرومان (تلقيم الأسرى والمسيحيين للضواري) الفالدياتورية، إبادة المدن المحتلة وتدمير الحضارات المنافسة، ثم همجية الكنيسة القروسطية، ثم العنصرية وأخيراً ثقافة العصر الرأسمالي المتجذرة في التجارة والتملك الخاص. الثقافة الحديثة نشأت في أوروبا من مصدرين أساسيين الرشدية اللاتينية، وهي فلسفة ابن رشد المترجمة للاتينية التي تحولت إلى الثقافة الحرة لأوروبا في أواخر القرون الوسطى وأوائل عصر النهضة، ومنها انتشر المد التنويري الذي تأوج بثقافة القرن الثامن عشر الفرنسي. المصدر الثاني هو المسيحية الإنجيلية أي المسيحية مقروءة في الأناجيل الأربعة وأعمال الرسل بما تحمله من مشاعية الشرق وروحه الجماعية وشفافيته الإنسانية. وهذا المصدر هو الذي كوّن شاعراً حكيماً مثل «غوته» الألماني، كما يقف في جذر الأفكار الاشتراكية للأوروبيين. إن الاشتراكية الأوروبية لها مصدر واحد هو الأناجيل وما وصل إليها من فكر شرقي قديمٍ خلال أفلاطون والرواقيين وهم فلاسفة شرقيون في تكويناتهم الأم. ينبغي إذاً الفصل بين الثقافة الغربية وثقافة حديثة. هذا بما يتعلق بالموقف من الغرب، أما اختصاص الثورة المشاعية في الشرق فهو من نتاج الطبيعة الخاصة للتطور ـ الاقتصادي ـ للشرق حيث نجد تاريخاً محتدماً يحكمه الصراع بين النزوع الإقطاعي والملكية المشاعية. والفكر الفلسفي في الشرق لا سيما الإسلامي والصيني مأخوذاً من المشاعية وحكماء الإسلام المتصوفة، وفلاسفة الصين المشاعيين في جملتهم، ولا يشمل ذلك فلاسفة الإسلام المنتمين إلى المدرسة الإغريقية، فهؤلاء كانوا معرفيين خلّص لا وجود لهم في ساحة الصراع المشاعي الإقطاعي.

الزمن الحضاري

س: تناولك للفكر المشاعي تعدى حدود الزمان والمكان ورغم معاداتك اخترت أبدالاً غربيين إضافة إلى توحيد الزمن الحضاري؟ هل يصب ذلك في مجرى العولمة؟

العلوي: هذا الجواب يؤكد تعاملي مع الثقافة الغربية بتبصر وانتقائية حيث ينتفي المكان عندي لأنني بدأت بحكيم صيني وانتهيت بأديب سويدي لا علاقة لذلك بالعولمة فهي مصطلح أمريكي يعني بالنتيجة النهائية الأمركة. والمناط عندي هو الأممية وبينهما فرق: فالعولمة تعني إخضاع الشرق للغرب الممثل في أمريكا، والأممية مصدر صناعي، مصاغ من كلمة أمم جمع أمة، وتعني هذه الصياغة تمايز الأمم واستقلالها من جهة، وتضامنها وتكاملها من جهة أخرى. وهذا الفرق واضح في المصطلح العربي دون المصطلح الغربي.

كذلك ألغيت الزمن من جهة ترابط الظاهرة البدلية وتمحورها حول الموقف المشاعي ضد قانون الملكية الخاصة ولمصلحة الخلق أو Populice، العامة. الزمن الحضاري يبدو هنا واحداً، لكنه شرقي الأساس ومن هنا ابتداء القائمة بلاوتسه الصيني بحكم أن زمن الحضارة المشاعية هو زمن شرقي، وتأتي النماذج الغربية كاستثناء.

استخلاص الظواهر المشاعية

س: لكنك ضمن هذا أهملت شعب القارة الأمريكية وخصوصاً الهنود الحمر؟

العلوي: بالنسبة للهنود الحمر السكان الأمريكيين قبل الغزو الأبيض، لم أهملهم فهم بدورهم حياة تقوم على نمط مشاعي. لكن معلوماتي عنهم قليلة. والهنود الحمر لم ينتقلوا من طورهم البدائي إلى طور الثقافة، حتى الثقافة الشفوية. ولم يتوصلوا إلى الكتابة وبالتالي لم تكن له ثقافة فلسفية أو حتى أدبية. وينبغي مع ذلك دراسة مجتمع الهنود الحمر قبل الغزو

الأبيض لاستخلاص الظواهر المشاعية فيه والاستفادة منها. وآمل أن يقوم غيري من المشاعيين بهذه المهمة التي لا أجد وقتاً كافياً للنهوض بها.

فشل التجربة الكوبية

س: وماذا بالنسبة لحركات التحرر في المجتمع اللاتيني.. الأمريكي ألا تنضم إلى ثورات المجتمع المشاعي..؟

العلوي: أقول أن التحركات في المجتمع اللاتيني الأمريكي المستمرة الآن والتي تشكل ثورات اجتماعية ضد الاستعمار الرأسمالي الشمالي الأمريكي، متأثرة بدورها بالنمط المشاعي لحياة الأهالي قبل الغزو الأبيض ولو أن ثوريي هذا القارة لم يلتفتوا كثيراً إلى بيئتها المشاعية بسبب خضوعهم الأحادي للثقافة الغربية وسيطرة الإسبان وهيمنتهم على هذه المجتمعات بحيث لا يبدو أن للأهالي دوراً متميزاً يستند إلى ثقافاتهم المشاعية أمام الدور الذي يقوده المستوطنون من أصل إسباني. إن كاتب أمريكا الأكبر «غابرييل غارسيا ماركيز» لم ينتج أدباً محلياً ورواياته تشكل استمراراً للأدب الأوروبي، وليس فيها أي خصوصية محلية لأن المثقفين المستوطنين هناك فشلوا في استمثال حقائق المجتمع الذي استوطنوه، وفرضوا عليه ثقافاتهم. وبتقديري، هذا هو السبب في فشل التجربة الكوبية ومأزقها الحالي، فقد تجاوزت الخصائص المحلية كما يمثلها مجتمع السود والهنود إلى الاقتباس من النموذج السوفياتي، ولو أنها اتبعت طريقة الشيوعية الصينية لأقامت مجتمعاً نموذجياً يتحدى الشمال الأمريكي بقدرته على البقاء

فقر الثقافة الغربية

س: ثمة معاداة حقيقية للثقافة الغربية والترجمات. وتبلغ مداها في كتابكم الأخير «مدارات صوفية» وتحديداً بقولك: «يجب كنس الثقافة المترجمة ودعاتها ومطاياها.. عدونا هو الغرب.. وأداته الضاربة في عدوانه المستمر على البشرية هي الولايات المتحدة الأمريكية، إما هي وإما نحن

إن حذاء نقدمه لفلاح أثمن من جميع مكتباتهم». ألا تعتقد معي أن ذلك إجحاف بحق الثقافة الغربية، وخاصة أنها حملت إلى الشرق بذور النهضة مع بدايات هذا القرن، وأن أهم رجالات العلم والنهضة تعلموا في جامعات الغرب، وهم من حمل لواء المشروع العربي القومي؟ ألا يتعارض تحاملك على الترجمات مع تأكيدك الدائم على أهمية هانسون وماركس ولبنين علماً أن هؤلاء لم يعرفهم العامة إلا من خلال الترجمات؟

العلوي: أولاً ينبغي التفريق بين العلم والثقافة، العلم يضم الفيزياء والكيمياء والفلك والطب والتكنولوجيا. وهذه موجودة الآن في الغرب، ولا بد من تحصيلها، ولو أنني أدعو إلى توجيه البعثات أكثر إلى اليابان التي تملك هذه العلوم، ويمكن أن نتعلمها منها، ويمكن توجيه بعض البعثات أيضاً إلى الصين لنفس الغرض، وبوجه عام يدخل الموقف من الغرب في قضايا العلوم. فالعلوم يجب تحصيلها بكل الوسائل، ولو بسرقتها منهم إذا أمكنت سرقة العلوم، أما الثقافة فشيء آخر. وقد بينت لك الفرق بين الثقافة الغربية والثقافة الحديثة، وعلى هذا الأساس ينبغي التمييز فنقبل ما هو حديث لأن مصادره أصيلة من عندنا ونرفض ما هو غربي لأنه يمثل الضد المعادي لنا وللبشرية. ومن هنا مثلاً لا أفضل دراسة علوم النفس والاجتماع والفلسفة في الجامعات الغربية، وإنما يجب تأهيل جامعاتنا لتدريس هذه العلوم بعد إعادة تكييفها بمنجزات الفكر الشرقي مع إيجاد آلية المبحث الميداني الذي يستند إليه تطور هذه العلوم. والبحث الميداني هو أخطر ما في هذا الحقل، ولا يزال طلابنا ودارسونا معوقين عن إجرائه ويعتمدون على نتائج البحوث الميدانية للعلماء الغربيين، بينما المطلوب هو أخذ المناهج الحديثة في علم الاجتماع دون المقولات التي يجب أن ننتجها نحن. إن ألمع باحثينا الاجتماعيين العالم العراقي «علي الوردي» قد ألف سيلاً زاخراً من الكتب في المجتمع العراقي، والعربي ولكن مقولاته بقيت مقيدة بمقولات علم الاجتماعي الأمريكي الذي تخرج عليه فاحتوت مؤلفاته على تشوهات كبيرة جداً في الفهم الميداني لمجتمعاتنا وهو لم يقم بأي جهد في هذا الحقل.

إن محاربتي للثقافة الغربية تدفعني إلى الإلغاء العشوائي لما هو قادم من الغرب. وقد رأيت كيف أني أدخلت عدداً من الأبدال الغربيين في قائمة الأبدال في المدارات التي وردت في مدار الباء. أنني ختمت القائمة التي بدأت بحكيم صيني مع أديب سويدي، جعلته خاتمة الأبدال. لكن إذا كان هذا العدد قليلاً بالنسبة للأبدال الشرقيين، فهذه مسؤولية الثقافة الغربية الفقيرة في الحكمة.

توظيف التراث

س: بعضهم يتهم هادي العلوي بقراءة التراث كما يراه لا كما هو، وجئت لتؤكد ذلك في مداراتك حين أشرت إلى الشذوذ الجنسي عند المتصوفة وحاولت إغفاله لعدم تناسبه مع قيم التصوف. وقد حاسبت ابن عربي لأن ذلك عُرف عنه..؟

العلوي: الجواب من شقين: الشق الأول أني كمؤرخ أعالج قضايا التاريخ كما تبدو لي في مصادرها بمنهجيتي المأخوذة عن الماركسية والخلدونية ومنهج توينبي في الأساس وهنا أتصرف كمؤرخ محترف.

الشق الثاني من السؤال يتناول موقفي وليس دراستي له، وأنا من هنا آخذ من التراث ما يلائمني لأن إحياء التراث واستعماله في حركتنا الحالية يجب أن يكون على أساس الانتقاء، فأنا كشيوعي أعنى بإظهار المفاصل الشيوعية في التراث، ولذلك يعنيني المسيح ومزدك وأبو ذر والقرامطة دون بولص ونوشيرون ومعاوية وأحمد بن حنبل، عندما يراد مني أن أكتب بحثاً عن معاوية سأكتبه كمؤرخ محايد، لكن عندما أقوم بتوظيف التراث لنضالنا الحاضر فإني أهمل معاوية. نأتي من هنا إلى الموقف من القضية التي أثرتها بخصوص الشذوذ الجنسي عند المتصوفة. أنا لم أخفِ هذه العاهة الخطيرة في الوسط الصوفي وأشرت إليها لكني ذكرت في نفس الوقت أنها تقع خارج محيط الأقطاب بحكم أن التصوف حركة ضمت الكثير من الأعضاء العاديين الذين لا يعبرون في سلوكياتهم عن شروط التصوف. وأنا لذلك أميل إلى

استعمال مصطلح التصوف القطباني لتمييزه عن التصوف العادي، ولو أني وقفت على شيء من هذه الآفة عند قطب صوفي لأشرت إليه دون تحفظ بحكم الأمانة العلمية وقد حاسبت ابن عربي وهو قطب الأقطاب على الشعر العلماني الذي كتبه في عهد الشباب لأنه أورده في الفتوحات وشددت عليه النكير. ينبغي التوكيد على أي حال على فرق الممارسة بين التأرخة المنهجية والتوظيف الثوري للتراث.

مآل الثورة

س: يقول مشروع التنظيم المشاعي بقيادة الجماهير لذاتها، مع العلم أن غالبية التجارب في التاريخ تؤكد فشل الجماهير بالقيادة ونجاحها بالثورة، أما القيادة فسرعان ما تتحول إلى نظام.. ودولة. .؟

العلوي: هذا ما تحدثت عنه، وقلت أن الحركة المشاعية يجب ألا تكون حركة سياسية خالصة وأن تبقى حركة شعبية تناضل لضغط الجماهير المسلحة وغير المسلحة على الأحزاب والدول لكي تنتزع منها مطالبها. إن أقصى ما يمكن أن تفعله الحركة المشاعية بما يخص الدولة هو أن نختار الشخص الذي يتولى وزارة التنظيم المشاعي من بين قادتها، ومن غير أن تفكر بأن يكون رئيس الدولة من الحركة نفسها لأنها تخشى أن ينقلب عليها هذا الرئيس ويفعل ما فعل دنغ تشاو بنغ في المشاعية الصينية. وذلك للضغط على الطبقات المسيطرة في الدولة والمجتمع لإيجاد أشكال كافية من التنظيم المشاعي الذي يضمن معيشة الناس وكرامتهم. ولا أفكر بتحول الحركة المشاعية إلى حركة سياسية لئلا تدخل في دائرة الفساد والردة النخبوية. لكن هذا لا يعني أن الحركة ستكون حركة خيرية، فهي تقوم على أحقية ملكية الشعب للطبقة العاملة واسترجاع حقه في هذه الثروة بالقوة، وهذه القوة يمكن أن تكون بأشكال مختلفة، كأن تكون بالضغط الجماهيري أو بالتنظيم المسلح الجماهيري بشرط ألا يتحول إلى فعل إرهابي وإنما يتخذ طابعاً دفاعياً عن مكتسبات التنظيم المشاعي ريثما يتحقق.

والحركة المشاعية يمكن أن تقوم في أي وقت، لكن نجاحها يكون مضموناً أكثر في دولة اشتراكية. والدولة الاشتراكية هي دولة فاسدة كغيرها ولا أتوقع غير هذه الحالة لأي تجربة اشتراكية مقبلة. لكن الحركة المشاعية تستطيع أن تفرض مطالبها على دولة اشتراكية فاسدة أكثر مما تفعل ذلك في دولة رأسمالية، ومن هنا فإني أعتبر الحركة المشاعية رديفاً للأحزاب الاشتراكية والشيوعية من غير أن تندمج فيها أو أن تكون بديلاً عنها. والمعادلات حرجة كما تلاحظين ويمكن أن نحلها في مجرى النضال.

س: ولكنكم تقدمون التنظيم كضمان لنجاح المشروع المشاعي. إذا كان التنظيم ضماناً فلماذا لم ينجح التنظيم الشيوعي بإنجاح الاشتراكية الشيوعية في الاتحاد السوفييتي سابقاً؟

العلوي: لأنها تحولت إلى دولة وتحول الحزب الشيوعي إلى حزب حاكم. وقد تناقشت مع بعض الشيوعيين الروس الجدد حول هذه المسألة واتفقوا معي في أن الحزب الشيوعي يجب ألا يحكم وإنما ينتزع سلطة الدولة من البرجوازية ويديرها بعد ذلك بطريقة غير مباشرة لا تجعل منه حزباً حاكماً.

مثالية الثورة

س: يلاحظ في بيانكم المشاعي الملحق بكتاب «مدارات صوفية» عدم الوقوف على المستجدات الراهنة والتمسك بالمثل والقيم العليا للمتصوفة ومحاولة تطبيقها واقعياً، مع أنها من أشد القيم المثالية ودليل ذلك اتباعها من قبل فئات جد محدودة إذا لم تكن نادرة.

العلوي: اعتبار هذه الأفكار عتيقة غير صحيح، والقول أن العالم تجاوزها الآن غير صحيح. إن العالم تحكمه الرأسمالية المتوحشة، وهي تزداد عتواً وعدواناً في كل يوم. لكن هذا هو ما يقدم السند الكافي لظهور هذه الأفكار وأشعر أن بإمكاننا اليوم أن نقوم بما عجز عنه «لاوتسة» أو المسيح أو الحلاج. وهذا بفضل الماركسية التي قدمت لنا الإطارات التنظيمية العالية

للنضال المشاعي. وكما قلت كثيراً فهذا الإطار التنظيمي العالي هو سر نجاح الثورة المشاعية في الصين. بعد ألفي سنة من الثورات المتلاحقة.

س· كيف تبرر تبنيك لمشروع التنظيم المشاعي في الوقت الذي يظهر تخوفك من نهايته كنهاية باقي التنظيمات التي شهدها العالم؟

العلوي· هذا يرتبط بعنصر الشر في الإنسان وهو غالب على عنصر الخير، وأعتقد أن المعري وفرويد لم يكونا مغاليين في تشخيص هذا التكوين الأساسي من الفرد البشري، لكن عنصر الخير قوي أيضاً وقد يجوز لي التشاؤم إذا فكرت بهذه المعادلة المختلة. لكنني أعتقد أن بإمكان الطلائع المشاعية أن تتفاهم مع الشعب وتعقد معه علاقة تفاهم تقوم على الثقة المتبادلة بعد أن تتخلى الطلائع عن تمايزاتها وتحقق شروط التصوف في السلوك القيادي، يمكن عندئذ تكوين جمهور للحركة وتنظيمه وتحريكه.

الحب والتقديس

س: هل نستشف من القسم في كتاب المدارات على تعاملكم مع ما تنتجونه من الكتب، وخاصة المدارات بقدسية ما؟

العلوي: القسم لا يدل على التقديس بل على المحبة أقسم بالمدارات لأني أحبها وليس لأني أقدسها.

المسيح والتاوية

س: في حديثك عن المسيح تقول: يبدو كما لو أن المسيح قد قرأ كتب التاو قبل أن يعلن نبوته.. هل في ذلك تقارب مع الذين يقولون بأن المسيح قضى الفترة غير المدونة من حياته في الهند أو الصين لتلقي العلوم هناك؟

العلوي: الكلام عن ذهاب المسيح إلى الهند أو إلى الصين غير تأريخي، وإن كنا لا نستبعده نظرياً. ففي زمان المسيح كان طريق الحرير سالكاً أو مطروقاً لكني لا أضع تفسيراً من هذا الاحتمال للتقارب بين لغة الأناجيل

ولغة التاو، فهو عندي من نتائج التقارب في نمط الحياة الشرقية في نواميس التطور «الاقتصادي» لآسيا. وقد تكلم المتصوفة بلغة مشابهة واقتربوا كثيراً من أطروحات التاويين من دون أن يعرفوا اللغة الصينية أو يذهبوا إلى الصين.

المثقف ـ الخساسات

س· يتوقف القارئ لكتاب «مدارات صوفية» عند مسألة غاية في الأهمية وهي موقف الباحث هادي العلوي من المثقف؟

هل بالإمكان تحديد هذا الموقف لنا؟ على ضوء تعريف المثقف وما مبرر كل تلك العدائية له؟

العلوي. سبقني إلى معاداة المثقف شيخنا الروسي فلاديمير لينين الذي اتهم المثقفين بالرخاوة والروح البرجوازية، وهذا الوصف يأتي من طبيعة الثقافة الغربية. ومثقفونا العرب غربيون في جملتهم. وعدائي لهم هو جزء من عدائي للثقافة الغربية. إن الأكثرية الساحقة لمثقفينا لا تفرق بين ثقافة عربية وثقافة حديثة وهي تستلهم النقائص الغربية على السواء، ولا تفرق بين فكر رسمي وفكر معارض، وتخدم الجميع على السواء وسلوك مثقفينا مأخوذ من هذه الثقافة، ولذلك نجد التكالب عندهم على الامتيازات. فهم مأخوذون بالخساسات الثلاث ـ المال والجنس والجاه ـ ويجعلونها من صميم العمل الثقافي، قلما أجد فيهم مثقفاً يرضى بالكفاف في العيش أو يقتنع بامرأة واحدة هي زوجته، أو يتعالى على الشهرة والجاه. وهذا هو السبب في ضعف تأثيرهم، وفي نفس الوقت عدم احترام الحكومات لهم لأنها تعرف رخاوتهم وانتهازيتهم، وهم في عمومهم من أصحاب شعار «قل كلمتك وامش»، أي أنهم بعد أن يقولوا كلمتهم يتركونها للقارئ من غير أن يتحملوا مسؤوليتها. عندنا شعراء يلطمون في شعرهم عن الجياع، لكن حلمهم الأقصى هو الحصول على قصور يسكنونها ليكتبوا فيها الشعر، لأن الشعر عندهم لا يكتب إلا في ظروف جيدة! ولا أستطيع التسمية لأن فيهم عمالقة وأصدقاء. جميع الكتاب يتكالبون على ترجمة مؤلفاتهم إلى اللغة

الغربية حتى يقرأهم الغربيون ويشتهروا في الغرب. ومعظمهم يدفع رشوة لهذا الغرض، مؤكدين بذلك تبعيتهم للمرجع الغربي، ومن هنا ضعف شعورهم الوطني وانسلاكهم في سلك العولمة، ولولا خوف أكثرهم من الجماهير لذهبوا كلهم إلى إسرائيل، لكن جماهيرنا مستبدة وقادرة على فرض الحصار. وهم يشكون من استبدادها ويعربون عن خوفهم منها. بمقابل ذلك كان القطب الصوفي يؤكد مرجعيته بانتمائه إلى العامة وقد شرحت ذلك في المدارات.

المثقف والشحاذ

س: قد أختلف معك حول موقف المثقف وعدم تأوهه أو بكائه أمام شحاذ أو ماسح أحذية من جانبين: أولاً لأن المثقف يشكل النخبة والنخبة هي الأكثر فقراً في مجتمعنا العربي اليوم... ولم يعد ذلك المترف سليل العائلة الغنية... أما الجانب الآخر فهو مساواتك للشحاذ ولماسح الأحذية أثناء طرحك لتلك المسألة، فكيف تضع في المستوى ذاته متطفل يعيش على قوت غيره بالتسول وعامل يعيش بعرق جبينه وقد قبل بمسح الأحذية حتى لا يأخذ ما ليس له بينما المتسول أو الشحاذ مهما كانت ظروفه فهو يحط من القيم الإنسانية بممارسة هذا العمل؟

العلوي: المثقف لا يبكي أمام الشحاذ أو ماسح الأحذية لأن ثقافته غربية ووجدانه مترجم. وهذه تجربة استخلصتها من معايشتي لهؤلاء الزملاء الذين يبكون على الجياع في أشعارهم ولا يبكون عندما يرونهم لا يلعنون الدولة التي جعلتهم شحاذين أو ماسحي أحذية. أما رأيك في الشحاذ وماسح الأحذية فهو من نتاج التأثر بالثقافة البرجوازية. أنا لا أطمح أن تكوني رابعة العدوية، لا أريده لك الآن وأنت في مقتبل العمر ويجب أن تكوني سعيدة بشبابك، لكني أريد أن أصحح بعض أفكارك. الشحاذ ليس متطفلاً بل فقير عاجز عن العمل، أو عاطل لم يحصل على عمل وهو لم يلجأ إلى الشحاذة تطوعاً وهواية، لا يمكن للإنسان أن يفقد كرامته بسهولة لولا أنه يخير بينها وبين الموت جوعاً.

فالشحاذ ليس متطفلاً وإنما المتطفل هو الحاكم والتاجر والمثقف. هؤلاء الذين يأكلون حقوق الناس ويدفعونهم إلى الشحاذة. أما قضية ماسح الأحذية فهي مهنة ولكنها مهنة تتعارض مع كرامة الإنسان، فليس كل مهنة مقبولة في مقياس المشاعيين، وإنما هذا مقياس الرأسماليين والإقطاعيين. كتب صديقي الكاتب الكردي محمد ملا كريم: «لن نبقى شعباً من ماسحي الأحذية».

وهذه إشارة إلى اشتغال كثير من الشعب الكردي بالعراق ماسحي أحذية. إنه يكرس بذلك إحساسه بالظلم الذي يلحق بالشعب الكردي حتى في وسائل كسب العيش.

س: لكن الشحاذة في مجتمعنا وكما نلمسها أصبحت مهنة، ومثال طريف على ذلك أن فكة النقود تطلب عادة من الشحاذ فما رأيك بذلك؟

العلوي: هذه حالات فردية لا تشكل ظاهرة. قد يكون هناك شحاذ محترف ويمتلك سيولة نقدية، لكن الحالة العامة هي أن الشحاذين جائعون ويسكنون في مساكن رديئة ويلبسون ملابس رديئة. والشحاذة لا توفر المال الكافي للعيش الكريم لأن كثيراً من الناس لا يتصدقون على الشحاذ.

البكاء مهنة شرقية

س. نعود للبكاء الذي قلت أنه مهنة شرقية كيف يكون البكاء مهنة؟

العلوي: لأن البكاء هنا كناية عن الوجدان العميق الشديد التحسس لمعاناة الناس، والقلوب الرقيقة، التي تتأثر بمشاهد الفقر والرثاثة والهوان والقمع فتحمل على البكاء. مثل هذا الوجدان يكون عادة في المجتمعات ذات النمط المشاعي. نحن نلاحظ مثلاً أن الفلاحين يبكون أكثر من التجار. والتاجر يقف أمام المشاهد الموجعة بقلب راسخ. والثقافة الغربية ثقافة متماهية بالتجارة والتملك الخاص. والفرد الغربي محكوم بالبحث وراء الربح ومن يتابع الصحافة الغربية يجد ثقافة المال تسيطر على أعمدتها

الشعبية، وتتجه الإعلانات في الصحافة والتلفزة إلى استدرار المشاعر التجارية لدى الفرد وجعلها متيقظة دائماً، مما يؤدي بالنتيجة إلى تكوين شخصية متصلبة أمام المشاهد الموجعة.. عشت في بريطانيا سنة كاملة فلم تر عيني مشهد بكاء أمام حدث مأساوي، بينما يتكرر هذا المشهد في شوارع الصين يومياً. حضرت محكمة صينية عام 1978 وفوجئت بشقيق المتهم ينهض من بين الجمهور فيعاقب شقبقه المتهم على ارتكابه هذه المخالفة، ثم يأخذ بالبكاء شفقة على أخيه واحتجاجاً عليه. يستحيل أن نجد هذا المشهد في محكمة غربية. إلا حين تكون المتهمة امرأة فتبكي لطلب الرأفة. هذا موضوع البكاء من «تجربتي الخاصة».

اضطهاد المثقف

س. في كتابك تنفي وجود المثقف الضحية، علماً أن التاريخ العربي المعاصر يحفل بأسماء الشهداء من المثقفين والمتنورين الذين دفعوا أرواحهم في سبيل الشعب والوطن في بدايات هذا القرن. على ضوء ذلك كيف تنظر إلى مسألة اضطهاد المثقف؟

العلوي: السلطة في الشرق لم تضطهد المثقف، بل هي التي رعت الثقافة بحكم مركزيتها بالتطور الاجتماعي والحضاري اضطهاد مع تسلط على الشعب من دولة الأغنياء، وعندما يكون المثقف مع الشعب يطاله الاضطهاد ويكون اضطهاده ليس لأنه مثقف ولكن لأنه معارض. إن النسبة الغالبة من وقائع اضطهاد المثقفين في التاريخ الصيني والإسلامي هي من هذا الغرار. هناك حالات استثنائية اضطهد فيها المثقف كمثقف من جانب الدولة الإسلامية بضغط من رجال الدين، ولم يكن دور رجال الدين مؤثراً على الدوام لأن الدولة الإسلامية لم تكن دولة دينية بالمعنى الخالص. والمسجد لم يكن هو الحاكم بل القصر السلطاني بتكويناته المعقدة التي يدخل الدين كعنصر واحد من عناصرها، وليس بوصفه العنصر الغالب. لقد دأب مثقفونا المعاصرون على الحديث حول اضطهاد المثقف في العصور الماضية بتأثير هاجسهم الثقافي، فهم يريدون أن يظهروا دائماً بمظهر

الضحايا لكي يحصلوا من ثم على التعويضات يتحدث الجواهري بإحدى قصائده عن اضطهاد بشار بن برد وقتله. وهو لجهله بالتاريخ يخلط بين عوامل الاضطهاد والعناصر الأساسية التي تحكم سلوك الدولة تجاه المثقف والمجتمع. والجهل بالتاريخ آفة مشتركة لمعظم مثقفينا بمن فيهم بعض الذين يحملون صفة مؤلف.

المثقف الكوني

س: ورد في كتابك عدة مصطلحات منها المثقف الكوني، فهل تعرفنا بهذا المصطلح؟

العلوي: المثقف الكوني مصطلح استحدث لوصف غرار مثقف يتميز بعمق الوعي المعرفي والوعي الاجتماعي معاً، وبعمق الروحانية التي تجعله قوياً على مطالب الجسد، ومترفعاً على الخساسات الثلاث، وبالتالي قادراً على خوض النضال ضد سلطة الدولة وسلطة المال ومن أجل الشعب، ومن الذين يصدق عليهم هذا الوصف الذي تضمنتهم قائمة الأبدال في مدار الباء، ويصعب في الوقت الحاضر إطلاق هذا الوصف على أي مثقف عربي؟ إن أعظم مثقف عربي معاصر وهو أدونيس ذهب ببساطة إلى سلطان عربي ليستلم منه وساماً، وهو لا يزال يشعر بالاحترام لجائزة نوبل رغم كل الفضائح التي تحيط بهذه الجائزة..

مزيداً من الأنبياء

س: ذكرت أن ماركس خاتمة الحكماء. لماذا خاتمتهم وليس آخرهم... هل تعني بذلك أن البشرية اكتفت بما أنجبته من حكماء..؟

العلوي: الحق معك، التعبير ليس صائباً. كان يمكن أن أقول عميدهم، أما خاتمتهم فلا... لأن البشرية تبقى بحاجة إلى المزيد من الحكماء والأولياء والأنبياء... لاشك أن الأمريكان يتمنون لو أن البشرية توقفت عن إنتاج المزيد من هؤلاء، لكن أمنيتهم لن تتحقق بالتأكيد.

علاقة الأقطاب

س. ثمة علاقة خاصة تربطك بالشيخ محي الدين بن عربي توضحت من خلال حديثك عنه وكأنه موجود معك، فهل هناك اتصال ما روحاني مثلاً بينك وبين أقطاب الصوفية، موضوع كتاب مدارات..

العلوي: نعم أنا أعيش بينهم وأكلمهم وأنا دائم الحديث مع النفس في الخلوات، وبالأخص في آخر الليل وأختار واحداً منهم لمناجاته وتوجيه الأسئلة إليه ومعاتبته، وعندما ينتابني مرض شديد يقربني من الموت أبدأ أتذكرهم واحداً واحداً من لاوتسة إلى محي الدين. وزيارتي لمحي الدين هي زيارة تلميذ لشيخه. وفي شرع التصوف يجوز للتلميذ أن يعترض على شيخه. ومن هنا كانت ملاحظاتي الانتقادية له. والروحانية تكوين ضروري يترتب على الثقافة الشرقية، وهي كما قلت في المدارات ليست الدين لأن الدين عند شيوخنا يتضمن الحسية ورجال الدين يؤمنون باللذائذية، وإنما يتروحن المثقف ضمن معادلة صعبة تقوم على مادية الطبيعة وروحانية المجتمع، أعني فهم الطبيعة فهماً مادياً علمياً والانطلاق في نفس الوقت من تأكيد العلاقات الروحية بين الناس. وقد قلت في المدارات أن المادية جوهر الطبيعة والروحانية جوهر الإنسان، هذا يؤدي إلى المعنى المطلوب.

المجتمع المشاعي

س: كأنك تؤيد وصف الزوجة النموذجية بأنها الخليعة الماجنة عند زوجها، المتعففة المتزنة خارج المنزل! سؤالي: كيف يمكن للإنسان أن يكون منسجماً مع ذاته ورغباته وهو يعيش هذا الانشطار؟ وهل تتمكن من امتلكت روحية الخليعة أن تكون متزنة؟ ألا ترى معي أنك تبرر بذلك سلوك الكثيرات من الشرقيات اللواتي يدارين كبتهن بالحجاب؟

العلوي: هذه مداخلات عجيبة منك يا سعاد. ليس هناك تناقض في سلوك الزوجة النموذجية. المطلوب هو انسجام العلاقة الجسدية بين

الزوجين لئلا يتطلع أحدهما إلى الخارج على الطريقة الغربية، أو الزواج على الطريقة الشرقية؛ يجب أن يتفاهم الزوجان على الطريقة التي يختارونها لإشباع حاجاتهم الجسدية بدون توجيه من الخارج، وهذه الأمور تتعلق بالذوق والمستوى الحضاري للعائلة.

س: لعل عدم زواج أو وصال المحب بالحبيبة، وتأييدكم للحب الروحاني المثالي شبه مستحيل، إذ كيف يتم إقناع جماهير الشباب والمراهقين من خلال تنظيمكم المشاعي بذلك وهم يتعرضون يومياً لأفلام من شتى أنحاء العالم تغذي الغرائز وتهييجها؟

العلوي: هذا التعرض اليومي هو نتيجة الهجوم الإعلامي الذي تقوم به الرأسمالية المتوحشة ضدنا. إن الغرب يريد أن يدمر القيم الحضارية في العالم كله وتحويل الجنس إلى بهيمية مطلقة. وقد جعل من المرأة سلعة بغاء وأخضعها للتجارة. والهاجس الجنسي عند الفرد الغربي يتكافأ مع الهاجس التجاري، ومثلما يباح للفرد هناك أن يمتلك ما يقدر عليه من الأموال، يباح له أيضاً إذا كان رجلا أن يمتلك ما يقدر عليه من النساء وإذا كانت امرأة يتاح لها أن تمتلك ما تقدر عليه من الرجال يجب أولاً أن نواجه هذه الهجمة بوسائل يستحدثها أهل الخبرة لمنع البغاء الغربي من الدخول إلى بيوتنا.. من جهة أخرى نستأنس بالحل الذي قدمته الشيوعية الصينية لمشكلات الشباب. فقد سمحت للفتى والفتاة بإقامة علاقة صداقة بينهما تنتهي إلى الزواج حتى لو دامت سنوات، وبهذه الطريقة تزول مشكلات الكبت عند المراهقين، ونظمت العلاقة لئلا تكون على النمط الغربي، فلم يسمح للشاب أن تكون له أكثر من صديقة واحدة في وقت واحد، ولا للشابة أكثر من صديق واحد في وقت واحد، وهذا المبدأ معمول به في المشاعية الجاهلية. يجب أن نكون ضد الكبت الديني وضد الإباحية الغربية على السواء.

س: ولكن بيانكم للثورة المشاعية لم يأت على موضوع هام وهو حرية الزواج خارج الأديان وإلغاء الصفة الدينية من المعاملات الرسمية..؟

العلوي: مع أن هـذه مهمـة الدولـة لا مهمـة الحركـة المشـاعية، فإنهـا قضية راهنة في خصـوص الـزواج بـين أهـل الأديـان، سـنضيف إلى برنـامج الحركة المشاعية مادة بهذا الخصوص. ولكـن مـن الحـذر إثـارة ردود فعـل الأوساط المتدينة التي تقاوم مثل هـذه المطـالب الصحيحـة. ويجـب التـأكيد على الزواج المدني بدون تدخل الأديان فيه..

II

بين جيلين(*)

الحوار مع هادي العلوي كان مختلفاً هذه المرة، فهو ليس حواراً حول أفكاره كباحث، وليس نقاشاً حول بعض وجهات نظره البحثية، إنما كان حواراً بين جيلين، ومن موقعه بصفته الإنسانية، من خلال محاولة النظر إلى تجربة جيل كامل سعى لتحقيق مشروعه فتراجع بعض من أفراده، ومنهم من بقي صامداً. وهادي العلوي واحد من أولئك الصامدين الذين يرفضون التراجع، إضافة إلى أنه أحد الرجال النادرين الذين يحاولون أن يعيشوا أفكارهم بكل معنى الكلمة، لتطبيقها على حياتهم العملية وجملة سلوكياتهم اليومية. وهذا انعكس بشكل سلبي على حالته الجسمية الصحية التي تتأزم يوماً بعد آخر، لأنه يحاول أن يكون حقيقياً (كلمة حقيقي هنا لا تعني صحاً أو خطأ) بما يفكر ويفعل ضمن منظومة واقع لا تنسجم معه، بل وأصبحت ترفض ما يقوم به. وقد أدى ذلك بشكل أو بآخر إلى عزلته عن الواقع، أما نظرياته فتبدو مثالية في جوانب كثيرة منها، حتى أنه يتهم أحياناً باللامعقولية. هذا الاتهام هو ذاته الذي يوجهه هادي العلوي إلى الواقع الراهن. أما ما حاولت أن أطرحه من تساؤلات وإشكاليات فكانت من موقعي كواحدة من بنات الجيل الحالي الواقع تحت ضغط ارتباكات العصر. لذلك بدا الحوار جلسة للنقاش والمواجهة بين جيلين حول بعض

(*) أرسل هذا الحوار إلى جريدة النهار ولم ينشر

المظاهر الاجتماعية والقلق وارتباك المفاهيم السائدة الآن في المجتمعات العربية، والعالم عموماً.

س: تزايد الحديث، في الآونة الأخيرة، عن الغزو الثقافي الغربي للمجتمع العربي، أو بشكل أعم للمجتمعات المتخلفة، كيف ترى تمظهرات هذا الغزو في الشارع العام؟ كما تبدو في الأزياء ونمط الحياة اليومية، من خلال تجربتك الشخصية ومقاومتك الفردية لأشكال الغزو، كمقاطعة البضائع الغربية ومحاولتك لاستبدال نمط الأزياء الغربية والعودة إلى أزياء العرب التراثية وعدم مشاركة الغرب بأعياد الميلاد ورأس السنة...؟ ثم ما قيمة المقاومة الفردية لتلك الأشكال من الغزو؟... ضمن إطار الحياة المعاصرة التي باتت ذات طابع عالمي... كوني... موحد يستمد سماته من التكنولوجيا الغربية؟ وهل بالإمكان الانعزال عن المنتجات العالمية؟ ألا ترى أن طرحك مثالي خاصة وأن الانفتاح العام العالمي ووسائل الإعلام من الصعب السيطرة على سيول تدفقها إلينا؟

العلوي: الحديث عن الغزو الثقافي الغربي بجملة واحدة يثير التباسات، وهو في الغالب شأن السلفيين الخلص وبعض القوميين الضيقي الأفق. أتذكر عبارة جميلة لإلياس مرقص حول الغزو الثقافي تقول: «الذي يغزونا ليس هو أرسطو وأفلاطون بل نمط الحياة الغربي» وقد ميزنا كما تعلمين بين مصطلح ثقافة غربية ومصطلح ثقافة حديثة. واعتبرنا مفهوم الغزو في حساب الثقافة الغربية، أما الثقافة الحديثة فهي التي جاءت من الغرب ولكن من مصادر مش غربية.

أما فيما يتعلق بأمور الحياة اليومية والتقاليد الاجتماعية، فالموقف هو المقاطعة على المستوى الاقتصادي للبضائع الإمبريالية. وإذا استطعنا فجميع ما يأتينا من الغرب من منتجات، ورفض المشاركة مع الغربيين فيما يسمى (أعياد دولية) ولهذا الغرض ميّزت بين ميلاد يسوع ورأس السنة الميلادية، فدعوت إلى عدم الاحتفال برأس السنة الإلغريغورية والتي تأتي في عز الثلج والصقيع، بينما البداية الطبيعية للسنة هي الربيع كما هو حاصل في التقويم

الشرقي. فقد كان البابليون والساميون القدماء عموماً يبدؤون السنة في 1/ نيسان والأكراد والفرس في أواخر آذار والمصريون القدماء في بداية الربيع، وهكذا شعوب آسيا الشرقية. ومن هنا فإن السنة الميلادية يجب أن تبدأ في الأول من نيسان، وينبغي رفض التسلط الغربي في التقويم، والمعروف أن نيسان يصادف عيد الفصح أي قيامة المسيح، ومع أن هذه مجرد صدفة فإنها تسجل بداية أساسية ومقبولة للسنة.

فيما يخص الملابس، قد يكون العرب هم الأكثر خضوعاً للأزياء الغربية، فالأفارقة بجملتهم متمسكون بأزيائهم وكذلك الهنود، بل وبنو قومنا من أعماق الجزيرة. فالأزياء الغربية لم تصبح عالمية أمام هذا الواقع، وعندما يعود العرب الذين استغربوا إلى أزيائهم فإنهم لا يخرجون من المألوف. وفيما يخص نمط الحياة الغربي فهو نمط فاسد ومدمر للمجتمع ومفكك للعائلة، وهو المصدر الأكبر للجريمة المنظمة والأوبئة الجنسية وتبلبل القيم. وعندما أدعو للعودة إلى قيمنا ومبادئنا الأخلاقية فإني أقصد فقط الشرائح المتعلمة التي تلقت الثقافة الغربية واهتزت عندها القيم. أما جماهيرنا الأمية فما تزال المصدر المضمون لحفظ القيم، ويعمل الإعلام الإمبريالي على إيقاع البلبلة وسط الجماهير عن طريق فضائياته العدوانية، وهذا هو أول خطر جدي تواجهه الجماهير. أما قيمة الالتزام الفردي والمبادرة الفردية فتأتي من ارتباطها بنضال فكري وسياسي، فأنا لا أقف موقفاً فردياً بل أخوض معامع النضال في جميع الساحات، وأنا مؤيد وداعم لجميع الحركات الوطنية المناوئة للولايات المتحدة والغرب بصرف النظر عن معتقداتها وتنظيماتها السياسية.

س: لكن ألا ترى أن في ذلك الرفض للملابس الغربية تعسفاً؟ كون تلك الملابس كانت نتاج المجتمع الصناعي، وعبرت إلى مجتمعنا من خلال الانفتاح والتفاعل الحضاري، كما أنها لم تبقَ غربية بشكل خالص إنما تفاعلت مع اللباس الخاص لطبيعة البيئة والحياة الاجتماعية الشرقية لينشأ زي مهجن يتلاءم وضرورة الحياة العملية والاجتماعية، وأعتقد أن

ذلك جرى في غالبية المجتمعات في العالم، وكثيراً ما نشاهد في الشارع العربي امرأة ممن خرجن إلى الحياة العملية محجبة ببنطلون جينز؟

العلوي: إن هذه الملابس ليست عالمية ولا علاقة لها بالحضارة العالمية بل هي نفس الملابس الغربية التي كانوا يلبسونها في العصور الوسطى. ملابس الرجال كانت في ذلك الوقت ضيقة من جهة البنطلون وفضفاضة من جهة السترة فتعدلت في الزي الحديث، صار البنطلون أوسع والسترة أقصر وهي لا تحتوي على عنصر مش غربي بخلاف الثقافة الحديثة كما أشرنا إليها. واستدلالك بالمرأة المسلمة لا يلزمني لأن السلفية، ليست من مصادري، وينبغي أن أوضح لك أن دعوتي لرفض الملابس الغربية لا تشملكم معشر البنات فأزياءكن الحديثة أجمل من أزياءكن القديمة، مع اشتراط الحشمة فيها. واعتراضي على أزياء الرجال. وأود أن أنبه إلى ما يخص أزياء الرجال إنها تفتقد إلى الحشمة وتعكس بقايا روح الغابة عند الغربيين فالبنطلون الغربي يبرز تقاطيع جسم الرجل بشكل قبيح بينما تختفي هذه التقاطيع في الزي الشرقي.

س: أنا لم أقصد الحجاب من مفهوم ديني، فهناك في مجتمعنا الكثير من الشرائح المحافظة التي كانت فيها المرأة محتجبة، ومنهن من خرجت إلى الحياة العملية مبقية على ملابسها المحافظة ذات الطابع الأقرب إلى الطابع العالمي، العصري الذي لا يخضع للتصنيفات.

وكما فهمت من إجابتك السابقة أنك تبيح الزي الغربي للمرأة وترفضه للرجل؟

العلوي: نعم، الزي الغربي للنساء أفضل من الزي الشرقي بشرط الحشمة، وأنا لا أؤيد لبس النساء للبنطلون إلا إذا كانت السترة المرافقة له طويلة حتى لا يتقسم على جسدها، وهو في الحقيقة ليس زياً غربياً خالصاً، فالزي النسوي في العصور القديمة عند الغربيين كان شبيهاً بالزي الشرقي، أي زي مبالغ فيه من حيث الطول والعرض وكثرة الثياب التي تتغطى بها المرأة. ويشكل الزي الحديث للمرأة سيرورة إصلاح قام بها

الغربيون، لكن ضمن أفقهم الحضاري. أما تأكيدك على عالمية الزي الغربي فهو غير صحيح لأنه كما قلت لك غير مستعمل في كثير من البلدان، وهو يعكس الروح الغربية البعيدة عن الحشمة والقريبة من روح الغابة، وقد رأيت في مطار أثينا تماثيل صغيرة لرجال عراة تباع للسياح وهذا الزي الغربي للرجال هو من نتاج تلك النزعة الفاضحة.

س: لكن بخصوص ما ذكرته عن تلك التماثيل التي تباع في مطار أثينا لرجال عراة، أعتقد أنها تمثل جزءاً من تراث البلد، وتحمل قيمة فنية جمالية، مستمدة من فلسفة اليونان في تقديس الجسد البشري، وتأكيد تلك الفلسفة على رفعة التمتع بالنظر إلى الجسد. وإذا كان اليونان يحتفون بجسد الرجل فأهل الشرق كانوا أيضاً يحتفون بجسد المرأة، وآثارهم تقدم ذلك الجسد كآلهة للخصب. مما يعطي قيمة عالية للجسد البشري. لذلك لا أتفق مع قولك أن الظاهرة قريبة من روح الغابة كما أسلفت.

العلوي: الافتتان بالجسد هو الحسية المفرطة المقارنة للهاث الغرائزي والاستسلام للمزاج السائد، كما هو محقق في المجتمع الغربي، الغارق في أوحال الجريمة والفوضى والانحلال. إننا ننعي على رجال الدين تعدد الزوجات، وهي أربع، وندعوهم إلى الاكتفاء بواحدة، بينما يأتينا من الغرب من يقدس الجسد العاري، ويؤله الأعضاء التناسلية مطلقاً العنان للعلاقة الحسية خارج ضوابط الأسرة، ويعتبر ذلك من الفنون الجميلة ويقدس الجنس ويغني له. وتكتب الدراسات حول رفع القيود عنه لتحريره من المكبوت وقد أساء صديقنا بوعلي ياسين بوضع الجنس مع الدين والسياسة في الثالوث المحرم. ونحن نختلف عن ذلك بالتمام، فبقدر ما ينبغي إطلاق حرية الاعتقاد وحرية العمل السياسي، يجب تقييد وضبط النشاط الجنسي من أجل الحفاظ على جوهر الروح الإنساني وعدم ابتذاله بالرغبات الحسية، وتحويله إلى بهيمة تأكل وتشرب وتنكح.

منطق دعاة الجسد العاري كمنطق ذلك العسكري الذي احتل جرجان، فانتشر جنوده في المدينة يغتصبون النساء في الشوارع والأسواق ويتسورون

عليهن المنازل، فجاء أهل المدينة إلى قاضيهم يعرضون له ما يجري لهم، فذهب القاضي إلى العسكري وطلب منه ضبط جنوده وكفهم عما يفعلون، فرد عليه العسكري: ما كنت أظنك بهذا الجهل أيها القاضي. معي ثلاثون ألفاً نساؤهم بخراسان إذا قامت (...) ماذا يفعلون؟ يرسلونها بسفاتج (حوالات) إلى حرمهم؟ لا بد لهم أن يضعوها فيمن ها هنا. وهذا هو منطق الثورة الجنسية في تحرير الإنسان من الكبت. فإذا اشتهى رجل جسد امرأة فلا بد أن يضع فيها ما يريد، حتى لا يصاب بالكبت. وإذا اشتهت امرأة جسد رجل فلا بد لها من معاشرته معاشرة الأزواج، حتى لا تصاب بالكبت والحرمان، وهذا ما يحصل في الغرب تماماً.

إن الهوس الجنسي من نتائج الاقتصاد الفردي، وقد وقع فيه ومارسه عتاة المال في جميع الحضارات التي مثل الجانب الانفلاتي فيها أهل السلطة والمال، فمارسوا الحرية الجنسية الكاملة بينما عاش الشعب في طهرانيته المشاعية، الكائنة خارج سلطة المال. وقد سألت أمرأة زوجها: نحن أنعم عيشاً من بني مروان؟ فقال: هم أنعم منا نهاراً ونحن أطهر منهم ليلاً.

س: لو ننعطف إلى مظهر آخر من المظاهر الاجتماعية الحديثة، ألا وهو السكن، فالمسكن يعكس نمط الحياة الاجتماعية والإنتاجية في المجتمع، والمعروف أن مجتمعاتنا الشرقية كانت لفترات طويلة ولا زالت تعيش في سكن ذي طراز طابقي أفقي. ألا تلاحظ أن انتقال مجتمعنا العربي إلى السكن في طراز طابقي عمودي، وهو أساساً نتاج المجتمعات الصناعية، قد ساهم في زيادة حدة التناقضات في المجتمع الذي ما زال يحافظ بدرجة كبيرة على نمطه الاجتماعي والإنتاجي، وبالتالي جملة القيم والعادات الموروثة والمولودة ضمن قوالب سكنية مفتوحة، كالعلاقات مع الجوار أو علاقة المرأة بالسكن الذي كان يهيأ سابقاً ليكون سجنها الجميل المسلي، مثال البيوت الدمشقية الجميلة ذات الجنائن والزخارف الأخاذة؟... ضمن هذا الطرح، هل يمكن الحديث عن أزمات نفسية يعاني منها أبناء المجتمع خاصة النساء والأطفال، وأولئك الذين يقضون أغلب أوقاتهم في المنزل؟

العلوي: السكن العامودي ليس من نتائج التطور الصناعي، فبريطانيا أم الصناعة لا تزال تعيش في مساكن أفقية تتألف من طابقين تسكنها عائلة واحدة، وهذا هو الطراز الشائع حتى اليوم في جميع المدن البريطانية، كما رأيته بنفسي. السكن الأفقي، وهو طراز يتناسب مع طبيعة التقاليد والقيم الشرقية بنزوعها الجماعي، هو الشكل السائد في الصين إلى عهد قريب. وقد لا ترتبط تغيرات القيم ضرورة بطراز السكن، فالأحياء الجديدة كما خبرتها في بغداد مبنية وفقاً لنفس الطراز الشرقي الأفقي المفتوح لكن العلاقات الاجتماعية معدومة في هذه الأحياء لأن ساكنيها من الأغنياء والمثقفين، أي من الفئات المسماة تجاوزاً بالبرجوازية، وهذه تعيش وفق نمط الحياة الغربي وتستنكف عن تقاليدنا الجماعية، بحيث لو أن بيت الجار احترق فإن جاره لا يخرج للمساعدة، ولو سمع صراخاً عند جاره لما خف إليه يسأله عما يحدث. ومع ذلك، فإن السكن العامودي حتى لو استعمله أبناء الشعب يقلص مساحات القيم ويجعل التواصل بين أهل الحي صعباً، وكان ينبغي على مهندسينا وحكوماتنا الجليلة أن تتريث في تعميم هذا الطراز لكنهم مغزوون من داخلهم. السكن العمودي غير ضروري لأن مساحات بلداتنا واسعة تكفي للسكان مهما تزايدوا.. ثم لماذا نسمح لهذا التزايد العشوائي للسكان، نحن بحاجة إلى تنظيم رسمي للنسل.

وما ذكرته من أسباب القلق بخصوص السكن العامودي، أتفق أنه يضيّق آفاق الحياة على الناس لا سيما المرأة غير العاملة، أي ربات البيوت اللواتي يجدن أنفسهن سجينات الشقق لانعدام العلاقة بين أبناء الحي والطبيعة. كانت نساؤنا يجلسن بعد الفراغ من العمل المنزلي أمام بيوتهن في الشارع والزقاق وهذا في حالات الحجاب الطبيعي الذي لا يستر فيه الوجه. وإلى أن غادرت بغداد عام 1976 كانت نساؤنا يجلسن زرافات زرافات أمام البيوت ساعات طويلة، ولا تتوفر هذه الفرصة لمن يسكن في الشقق. كذلك فيما يخص الصبيان، وهم في العادة يلعبون أمام بيوتهم، في الشقق لا يجدون أمامهم غير بسطة السلم فيكونوا سجناء بين جدران الشقة، وفيما

يخص المرأة المحجبة بالكامل فقد كانت في الماضي تسكن البيت العربي ذا الباحة والحديقة فتتواصل مع الطبيعة وهـي الآن لا تتواصل مع بشر ولا مع طبيعة، لكني أجد هذه حالات استثنائية، فلا يجوز الإبقاء على هذا النوع من الحجاب. مظاهر القلق في الملابس والموضات تعكس هذه الحالة، أي حالة القلق، ومعها هذا التقليد العشوائي للحياة الغربية. وهو جزء من حالة أكبر هي الغزو الثقافي كما تحدثنا عنه، المسؤول عنه مثقفونا وحكوماتنا.

س: ومن مظاهر القلق التي تفاقمت في العقد الأخير من هذا القرن، بعد الهزة العنيفة للأفكار إثر انهيار الشيوعية السوفياتية، التبدل السريع في أمزجة الناس، حيث تمظهر ذلك في تغيير الأزياء السريع والانصياع الأعمى من قبل شرائح كبيرة متمثلة بالشباب لصيحات الموضة الواردة من دور الأزياء الغربية حتى أنها صارت ترسم للفرد الشكل الذي يجب أن يكون عليه جسده وملامح وجهه، كل ذلك يلاحظ بشكل فج في أغلب المدن العربية، أما على صعيد الشارع الثقافي فنرى نوعاً من الإقبال على الأنشطة الثقافية الاحتفالية التي تحولت إلى ما يشبه المهرجانات، حيث أضفي على المثقفين بريق نجوم السينما ليكون ذلك على حساب النتاج الثقافي لهؤلاء كنوع من تجويف وتفريغ تلك المناشط من فحواها وتلميع المظهر الخارجي لها. مثل على ذلك عندما أعلن في دمشق عن لقاء بين عالم دين ومفكر علماني، كان الجمهور يقتتل على الأمكنة حيث ضاقت عليه ساحات واسعة محيطة بالقاعة مما استدعى تأجيل اللقاء مرتين من ثم إلغاءه، كيف تراقب تلك المظاهر وكيف تبررها مع العلم أنه لا جديد يقدمه هذان العالمان؟

العلوي: حقاً إن القلق تضاعف مع التغيرات التي أدت إلى انفراد الغربيين بالعالم الثالث وتحولهم إلى قطعان تسرح وتمرح في بلداننا في الاقتصاد والثقافة والسياسة والحرب. والقلق نتاج وضع اجتماعي، عندما نتحدث عن مجاله العام، وقد اختفت هذه الظاهرة في الصين قبل الثورة

الثقافية، واعترف الغربيون في دراسات نشرت في السبعنبات أن الصين خالية من الأمراض النفسية، وهي اليوم تضج بهذه الأمراض. والقلق ليس من نتاج وضع عالمي بقدر ما هو نتاج محلي سببه فساد الحكومات ولصوصيتها التي تلقي بالمزيد من الناس في هاوية الفقر والجوع، والفقر أبو القلق، والشباب بسبب الفقر لا يستطيعون الزواج فيتفاقم عندهم القلق ويصبحون ضحايا الكبت في مجتمعات تقوم على القيم الفاضلة. والقلق السياسي أيضاً له منشأ وطني وقومي حين ترى أجيالنا الطالعة كيف تنتهك كرامة الأمة بالتسلط الأمريكي الإسرائيلي، وكيف تداس سيادة أوطانهم بالتدخل الإمبريالي بينما تتراكض حكوماتهم لاسترضاء العدو ضمن ما يسمى عملية السلام وفي مفارقة مدهشة: حكومات تعيش حالة حرب مع شعبها وبدلاً من أن تبدأ عملية السلام مع الشعب تدخل عملية سلام مع العدو. إذاً القلق ناتج سياسي بقدر ما هو اجتماعي واقتصادي.

لا شك أن المبتلى بالقلق يبحث عن متنفس وقد يجده في ساحات كثيرة ومن المعتاد أن تكون ساحات الفن العامة وهي في الأساس احتفالات الغناء والموسيقا ودور السينما والنوادي الليلية. وقد يكون حضور المهرجانات الثقافية متأثراً بهذا الهاجس لكنني أجد في هذه المناشط عاملين أو جاذبين للجمهور، الأول الجاذب الشعري، فالشعر لا يزال منذ الجاهلية هاجساً رئيسياً للعربي ولا يزال جمهور الشاعر حاشداً، ونحن في هذا القرن، نفسه جمهور الشاعر في الجاهلية، ولا أرى جديداً في ذلك أما المناشط الفكرية فإذا أخذناها في مداها الفكري الخاص بالأطروحات الفكرية على اختلاف فروعها فجمهورها محدود. وفيما يخص الحشود الهائلة لبعض المناشط والتي تتعدى النخب إلى جمهور أوسع فهي من نتاج الصراع القائم بين الأصولية والعلمانية وجمهور المتعلمين. قلت جمهور المتعلمين ولم أقل جماهير الشعب فهذه لا شأن لها لا بالعلمانيين ولا بالأصوليين، فالذي يصارع في إحدى الساحتين ليس هو الفلاح أو الحداد أو النجار أو البقال بل طلبة الجامعة وقراء الكتب.

ولكن بالمقابل هناك تراجع في القراءة.. وللتراجع في القراءة سببه.. تجاري... اقتصادي، فالكتب غالية، ولا يستطيع جمهور القراء شراءها فالمناشط الثقافية لا تكلفهم شيئاً فيستسهلون حضورها، وأعتقد أن هذا الجمهور، من الأصوليين والعلمانيين، لو وزعت الكتب عليهم مجاناً لقرؤوها.

س. هناك من يرى أن الحضارة تمر بعدة أطوار تبدأ من الروحانيات المثلة بالخلق والميثولوجيات القديمة ثم طور المرحلة المادية أي المرحلة الصناعية كي تعود إلى الطور الأول... هل نستطيع القول أن ردة الغرب نحو الروحانيات والغيبيات تصب في الإطار ذاته؟ وكيف تنظر إلى أطوار الحضارة العربية على ضوء هذا الطرح؟

العلوي: هذه رؤية مغلوطة وهي تصدر عن المنهجية الغربية في أحاديثها المتطرفة التي تصنف الأشياء تصنيفاً ميكانيكياً، وتسيء تفسير التاريخ الحقيقي لتطور الأفكار. وأسوأ ما في التأرخة الغربية هو تأرخة الفكر والحضارة أو الحياة البشرية، تبدأ المادية الصرفة لا بالروح، والخطأ الذي يرتكبه مفكرو الغرب وتلامذتهم عندنا هو خلطهم بين الدين والروح. إن الدين في الطوطمية البدائية وفي الوثنية اللاحقة هو منحى مادي حسي خالص، لأن الطوطمية البدائية ثم الوثنية اللاحقة هي منحى مادي حسي خالص، فالطوطمية تعبد حيوانات وأشجاراً وفي الوثنية تعبد تماثيل أي آلهة محسوسة مرئية وليست مجردة، وعندما تطور الوعي الديني وظهرت الأديان السماوية التوحيدية تقدمت خطوة كبيرة نحو التجريد عندما تصورت إلهاً غير مرئي، لكنها لم تستطع المضي في التجريد إلى مدى أبعد بسبب محدودية الوعي. تصورت إلهاً واحداً في هيئة إمبراطور جالس على عرش وحوله أعوان اسمهم الملائكة ينفذون أوامره ويرجع إلى أبو العلاء المعري فضل اكتشاف الفرق بين الدين والروح بالاشتراك مع المتصوفة من خلال رؤيتهم للمنحى الحسي في الشخصية الدينية ومن جهة تشخيصهم للنعيم الآخروي الذي هو نعيم مادي صرف. مقابل ذلك صنع المعري والمتصوفة نموذجاً للملحد الروحاني في مقابل المؤمن الحسي اللذائذي

وأوقعوا بذلك فصلاً علمياً ملموساً بين الدين والروح، تم جاء المتصوفة إلى إله الأديان السماوية فأنزلوه من عرشه وحولوه إلى قوة سارية في الموجودات، ووصلوا من ذلك بالتجريد إلى غايته القصوى، بذلك تم لهم الخروج على المادية الدينية وروحنة الكائن السماوي. هذا التجريد هو نفسه ما قامت به الفلسفة الصينية في تصورها للتاو الذي هو كالإله الصوفي قوة سارية في الموجودات، وانفصلت بذلك عن الأساطير الصينية القديمة بخصوص الإمبراطور السماوي (شاندي)، ومع ارتباط الروح بالفلسفة الإلحادية كما تجسدت في المعري والمتصوفة والتاويين اللادينيين تكون الروحانية قد تزامنت مع المستوى الأعلى في تطور الإنسان والحضارة، لم تعد قريناً للوعي البدائي. الغربيون يخلطون بين الغيبيات والروحانيات. فالغيبيات تدخل في الأسطورة والفكر الأسطوري، أما الروحانيات فهي من نتاج الفكر الفلسفي، والملحوظ هنا أن الروحانيين الشرقيين وأخص بهم روحانيي الصين والإسلام قد فسروا الطبيعة تفسيراً مادياً وأقاموا الكون على العلاقة المتبادلة بين العلة والمعلول، وهي علاقة مادية صرفة، وقد تعاملوا مع العلاقات الطبيعية بوصفها علاقات مادية وجعلوا الروح من اختصاص العلاقات بين البشر، يعني أن المادة هي جوهر الطبيعة والروح هي جوهر المجتمع.

س: شهد منتصف القرن الحالي مفكرين ثوريين على كافة الصعد الثقافية والفكرية والاجتماعية قاموا بطرح أفكار ثورية تهدف إلى تغيير واقع المجتمع آنذاك تجلى في أشكال معادية لما هو سائد، وقد دفع هؤلاء في سبيل أفكارهم الكثير، حيث انعزلوا عن المجتمع لعدم تلاؤمهم معه لينشأ ما يشبه القطيعة نوعاً ما، ومنهم من سجن أيضاً ومنهم من مات إما قهراً أو اغتيالاً، هذه النخبة كانت مستعدة للموت في سبيل ما تحمله من معتقدات وأفكار. في الأجيال الراهنة نكاد لا نلمح هذه الروح الاستبسالية للدفاع عن الفكرة. فهل هذا مرده إلى فشل وتراجع الأفكار أم أن الأجيال الراهنة تعلمت درساً من التجربة المثالية للجيل السابق وفضلت طرح التغيير

دون ثورة مع الحفاظ على موقعها داخل المجتمع، أم أنها فقدت المشروع وليس ثمة ما تدافع عنه أو تتبناه ..؟

العلوي: السبب هو الخطأ في الطرح وكذلك نوع القيادات فالذين قادوا نضال الخمسينات والستينات وحتى السبعينات لم يظهروا من داخل الشعب بل هم النخب المثقفة بالثقافة الغربية. وحتى الاشتراكيون والشيوعيون كانوا من نتاج الترجمة وليسوا قادة ميدانيين، يمكنني فقط استثناء مؤسس الحزب الشيوعي العراقي «يوسف سلمان» الملقب فهد....

تعيش أجيالنا الجديدة صرعى الإحباطات الناشئة عن تخبطات أولئك الأفندية. ومن هنا دعوتي إلى إعادة النظر في الأصول بالتوقف عن الترجمة والرجوع إلى البيئة المحلية وما فيها من قيم راسخة وإلى التراث من جوانبه الجماعية والمشاعية.

س: نعود لمظاهر القلق: لعل واحداً من أهم مظاهر القلق في المجتمع العربي تعامل أفراده مع الوقت حيث يتفاوت هذا التعامل بين شريحة وأخرى، فهناك من لا يجد كفايته من الوقت لإتمام ما يجب أن يقوم به في حين أن شرائح واسعة وخاصة الشباب العاطل عن العمل والنساء غير العاملات، يكون الوقت لديهم طويلاً ومملاً وأنا أميل لتفسير ذلك في كون طبيعة المجتمع العربي المستهلكة وغير المنتجة ينتفي فيها ارتباط الوقت بالإنتاج «بمعنى الوقت من ذهب» كما هو في المجتمعات الصناعية، في حين يستعمل أفراد مجتمعنا وسائل المجتمعات الصناعية لتكثيف الوقت واستثماره مما يزيد من اتساع الفراغ لدينا، فيتجه الذين يعانون منه نحو الوسائل الترفيهية ووسائل الإعلام الترفيهي لقتل الوقت حقاً وهذا يشكل أرضاً مشاعاً للغزو، كيف تناقش هذه الفكرة؟

العلوي: وفرة الوقت، الفراغ، من عوامل القلق والبلاء، كما يقول هذا البيت من شعر الحكمة القديم: لقد هاج الفراغ عليك شغلاً وأسباب البلاء من الفراغ.

قول أبو العتاهية: إن الشباب والفراغ والجدة مفسدة للمرء أية مفسدة.

وفراغ الأجيال الحاضرة ناتج من عزل الشعب عن شؤون المجتمع التي تحتكرها الدولة، لا لكي تديرها بل لكي تسيرها أعني أن الدولة تمنع الشعب من التعاطي مع المجتمع، بينما تهمله هي لأنه ليس في برنامجها ما يزيد على ضمانة طاعة المجتمع لسياساتها. ويعالج الفراغ بالحكم الشعبي الذي يزج بالشعب في سيرورة الإنتاج والتنمية والإصلاح، وبالتنظيم المشاعي الذي نقترحه كبناء للعلاقات بين الناس، بما يعني تفعيل النشاط الاجتماعي لصالح الجماهير الجائعة والمريضة والمضطهدة في كل مجال، ومن شتى أجهزة الدولة، للدفاع عن صفوفها ولضمان معيشتها. ويكون ذلك من خلال اللجان المشاعية التي تتشكل على مستوى الأحياء والقرى وينتظم فيها الناس، لا سيما جيل الشباب، فيجدون فيها ما يحقق ماهيتهم الفعلية فتنتفي عنهم عوامل القلق ومظاهره. ماهية الإنسان في العمل والعمل الجميل، وليس أجمل من النشاط الاجتماعي المنتج الذي يتذوقه الشباب في ميدان الوجود الحق، بعيداً عن التسيب والانفلات والمشاغل الخسيسة التي تحرك الفرد في المجتمع الغربي المسطح.

يا أخا الموجة الهادية

❖ رسالة من محمد سعيد الصقار إلى هادي العلوي

إلى أخي الذي يجلو ضباب الحروف، ويمنحها قوة الروح، وسلطة الضمير؛ هادي العلوي البغدادي

«بين رصف الحروف ورصف المعاني التي تتأتى على نسق لست أعرف أين يسير ولا أين يمضي وفي أي وقت يغادر، مهمته لست أحدس أبعادها، ولا أستطيع مجاراتها، ولا أتوقع من شأنها ما أريد، ولكنها الآن تجري وأجري على وقعها. ولست على هيئة تترصد مجرى الحروف وما تقتضي، فأنا الآن أكتب في حالة هي بين حدود الشراب وبين حدود المحبة تلك التي تمنح القلب أفقاً أعزّ وأوسع مما تتيح الكتابة، أفقاً يراود ذاكرة تتشبّع بالحب والإلفة المستديمة، والألق المتوهج للصاحب الفرد، والإلف، والعلم الفرد، هادي الذي يتوغل بين الحنايا، وبين تضاريس عمر يغادر بهجته، ويحاول أن يجمع الورقات السعيدة في دورة العمر، يمنح آفاقه لغة تسعف القلب، لكنني أتساءل: هل تمنح الكلمات التي نتلمس أبعادها، ونريد لها أن تكون رسولاً إلى من نحب، على قدر ما نبتغي من سياق وما نتوسم من أمل؟ ذاك ما آمل الآن، يا صاحبي، وصديق مغامرتي في دروب الأماني، وأفق المعاني، وفي الأمل المتوهج والحب والصدق واللوعة المستديمة والمرتجى من مسيرة عمر يغادر أفياءه دونما أسف، دونما حسرة، دونما أي شي يعكر

أفياءه، فهو مستنفد للمحبة، مستأنس دونما وحشة لمقاديره، يأخذها مثلما يتناول كأساً من الماء، حراً أليفاً حميماً، بسيط النوايا، بسيط المآخذ، خلواً من العقد المستربية، منفلتاً من حدود المسافات، مستأنساً بالذي يرفد القلب من روعة الحب والأمل المتألق رغم اتساع المسافات، هل غادرت هذه القبرات أوكارها؟ هل غدت غير ما ألف المترصد من طبعها، أم الأمر غام وغامت على إثره دقة الرصد، واستأنست بالذهول؟

إنها لغة يتفاهم فيها الأخلاء، يعصم واحدهم زلل المتأرجح، يسند موجته، ويعين خطاه إذا أخذ الدرب منها توازنها، ويسدد خطوتها في الطريق التي تتناوح فيها صنوف من الهم ليس يعرف من أمرها ما يعين المسافر في وحشة الدرب، أو يرفد المتأرجح بين اليقين وبين الشكوك الأليفة بالأمل الواعد العذب، حتى لو اجتهد الواقع المتوتر أن يرخي كل ظلال الفراغ على روحه ونواياه.

يا أخا الموجة الحرة الهادية؛ زمني يتلوّن بالألق المتفجر من راحتيك، من راحة كنت أعرفها منذ أن كان للحرف أفق مضيء، وفجر وضيء، ونافذة تفتح الباب سراً لتدخل في بيتنا كرة من ضياء، وأنشودة لم تكن يومها بالذي اعتاده أهلنا، وألفناه مما ألفنا، فما أبدع الأغنيات التي تتناغم في ذبذبات النشاز!

يا أخا الموجة الهادية، خذ حنيني إليك كما تأخذ القلم المتأهب للحب، خذني إليك فقد طال بي زمن البعد، طال اشتياقي، فلا تحسب الصمت أحمق إذ غالني، فأنا ذلك الخل، لا ذلك الخب، حبي يوجه مسراي يوهمني أنه يتواصل، يُدرَك، يُفهم رغم الكلام وما دونه، هكذا، لا مدى لحدود المودة، مثلك يدرك هذي النوايا، وهذا الكلام الذي هو بعد الكلام، وقبل الكلام، وفوق مدار اللغات.

يا أخا الأمل المستريح على لثغة الطفل، والأمل المتوهج في فورة الروح، يأخذني للنهايات، يذهب بي في ضباب الدروب، يكشف لي نوءها، ويدل خطاي على لغة أتنسم فيها أريج الحياة، أغادر فيها مكاني إلى حيث تبدو

العصافير غير العصافير، والمشتهى غير ما يعرف الناس، والناس عكس الذي يألفون.

أيها الهادي المتوهج خذ بعض روحي، وكن عونها، وابق لي مثلما كنت، صرحاً وحصناً، ونافذة للريح الغريبة، تأخذنا للمدارات مفتوحةً، وللحب حقلاً، ومتكأً للحنين.

وابق يا دورق الحب هادينا في الزمان العصيب، وفوضى الحروف، وزوبعة الكلمات، وكن مثلما أنت، تفتح لنا الأزمات دهليزها فنصد أعاصيرها بالذي يتوهج من حرفك النير الحر، واسلم أخا الحب للحب والأمل المتوجس، والوطن المستباح، واللغة الضاربة.

وأنا حيث أنت، وحيث نرى ونروم ونسعى، وفي العمر متسع يتقلص يُشحن بالأمل والصدق، يزرع، يبذر، يسقي، ليبقى الأمل».

الفهرس

اهداء 5

الصلاة اليومية إلى روح الكون 7

المقدمة: اضاءات من فكر هادي العلوي 9

النشأة والتكوين 21

تراث أم تراثين 39

بعض من «صينيات» العلوي 71

حول مقولة فوكوياما «الثقة والثقة المتدنية» 89

الاستشراق وقضايا الآخر 97

السلفية، لاهوت تحرير 125

التصوف والثقافة الكونية ....,........... 137

ملحق. حوارين إضافيين 143

- مدارات صوفية 145

- بين جيلين 163

يا أخا الموجة الهادية ....,.............. 177

كتابات هادي العلوي

- الحركة الجوهرية عند الشيرازي.
- الرازي فيلسوفا .
- فصول من تاريخ الإسلام السياسي.
- من قاموس التراث .
- المستطرف الجديد.
- فصول عن المرأة.
- شخصيات غير قلقة في الإسلام .
- كتاب التاو.
- المستطرف الصيني .
- محطات في التاريخ والتراث .
- مدارات صوفية .
- ديوان الوجد .
- المرئي واللامرئي في الأدب والسياسة .
- قاموس الإنسان والمجتمع.
- قاموس الدولة والاقتصاد .
- قاموس العلوم الصناعات .
- ديوان الهجاء .
- من لزوميات أبو العلاء المعري .

ومؤلفات أخرى ....

على باب سيدي أصلي صلاة القرب

سلام عليك يا بلبل الأرواح . إن الذين تمنيت لو توزع عليهم الدنيا هم الذين أحوج إليك مما كانوا في زمانك.

كم تعوذت من البياض حتى أني تأملت وجه يسوع فما رأيت فيه إلا السمرة المقدسية مسفوعة بساخيات الجزيرة.

مضت عشرة وجاءت عشرة وأنا في الانتظار . وأقول يا مواكب الأنيس قد طال الفراق وتراكمت الغربة حتى كادت القناديل تتكسر من هول الزمن .

الزمن الذي تحول بامتداده إلى مكان حتى كاد النسر السماوي يتوارى خلف البحار . ولأجله غرقت في البحر ثم انبعثت فرأيت الوجود كالوجد والوجد كالوجدان والأول كالآخر والنجوم كلما انطفأت زادت اتقادا و أنا في الربع الأخير قد تغيهب الأفق و لاحت نجيمات تشكو إلى العناء . تأملتها فرأيت فيها أثرا من آثار البيض فرحت أعللها بيوم العودة إلى باب سيدي، وأبلغها أن النسر السماوي قد يأتي في أي وقت فيحملني إليه ومعي مائدة العشاء الرباني.

السماء تعزف في السديم و الأرض تتموج ، تطلب من يضع قدميه على كتفها حتى تسكن. وليس لها غير الهنيهة الأبدية تعيدها إلى مدارها.

تباركت يا نسر السماء .

جاءني طيفك أمس يخبرني باقترابهم ، تقودهم أمة شقراء عيونها زرق ، وتضع في يديها قفازا معدنيا .

وإنما جاءت لموعدها. ومع مجيئها يكتمل العدد. وقد أبلغني سيدي أنهم انتظموا في الصفوف.

وأنا متوجه إلى بابه، أسمع طفلا يشكو الجوع إلى أمه فتعلله بالاسم، والاسم في الفلك الأدنى وقد اقترب موعده. وبعد أن انتظموا في الصفوف سترحل الأمة بجنودها فهي تعلم أن النسر السماوي قادم، وهي لا تملك جناحا تطير به دائما استعارته من حامد بن العباس .

خمسون ألفا، مئة ألف ، ألف ألف، إن يوما عند ربك كألف سنة مما يعدون ، وعندما يأتي الاسم يعود الطفل إلى صدر أمه فيشبع. وعندما يصل النسر السماوي يهرب حامد بن العباس ، وعندما يهرب حامد بن العباس تعود الأمة إلى وجارها. وعندي من الأسماء ما يكفي أهل النخيل ويفيض على جيرانهم.

وقد علمنا معلمونا أن لا نشبع وجارنا جائع.

أقسم جسمي في الجسوم وأمده جسرا للمواكب القادمة.

أما روحي ففي معادها لا تبرحه وقد ارتدت الكينونة أنوار الشهود وتوهجت من حولها أطياف القدرة فأخرجتها من حكم الأغيار.

على باب سيدي أصلي صلاة القلوب، لا صلاة الأبدان، لأن صلاة القلوب تصل وصلاة الأبدان لا تصل.

هادي العلوي

" من نصوصه الأخيرة "